BS480
.H12

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 16 1901
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS480
Section .H12
No. .....

Die Autorität der heiligen Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung.

Drei Vorlesungen,

gehalten

auf der dritten theologischen Lehrkonferenz in Mölln i. L.

am 11., 12. und 13. September 1899

von

D. Ernst Haack,
Oberkirchenrat zu Schwerin i. M.

Schwerin i. M.
Verlag von Fr. Bahn.
1899.

Alle Rechte vorbehalten.

Der

hochwürdigen theologischen Fakultät

zu

Rostock

als ein geringes Zeichen des Dankes

für die

Verleihung der theologischen Doktorwürde.

Vorwort.

Die nachfolgenden Vorlesungen sind genau in der vorliegenden Gestalt auf der dritten theologischen Lehrkonferenz in Mölln i. L. gehalten. Ihre Veröffentlichung entspricht einem Wunsche der Hörer. Die Aufnahme, welche sie bei denselben gefunden, ermutigt mich zu ihrer Herausgabe, die zugleich weiteren Kreisen eine Probe der dortigen Verhandlungen bietet. Eine abschließende Lösung der Schriftfrage wollen sie nicht geben, wohl aber nachdrücklich betonen, daß eine befriedigende Beantwortung derselben nur dadurch erreicht werden kann, daß man die altdogmatische Lehre von der heiligen Schrift, welche bei der Frage nach der subjektiven Vergewisserung der Schriftautorität ausführlich dargestellt ist, nicht vornehm ignoriert oder von vornherein als unhaltbar verwirft, sondern in Beihalt der neueren Forschungen aufs neue sorgfältig prüft und entsprechend modifiziert, wenn und wo es die wirklich probehaltigen Ergebnisse jener unumgänglich erscheinen lassen. Ihre Tendenz geht nicht auf Minderung, sondern auf Neubegründung der Schriftautorität als der letzten supranaturalen Instanz in Glaubenssachen.

In den angehängten Thesen ist der Inhalt der Vorlesungen kurz zusammengefaßt. Sie können deshalb als Inhaltsangabe dienen.

Schwerin, im September 1899.

Der Verfasser.

Dem Wunsche der beiden ersten Lehrkonferenzen, die Schriftfrage auf die Tagesordnung zu setzen, ist nunmehr seitens des Moderamens genügt. Sie soll uns heute beschäftigen und wird das wohl nicht bloß heute thun, sondern voraussichtlich noch öfter wiederkehren. Denn wenn mir die so ehren- wie dornenvolle Aufgabe geworden ist, diese schwierige Frage zuerst vor Ihnen zu behandeln, so schmeichle ich mir nicht, Ihnen Abschließendes bieten zu können, sondern muß Sie von vorne herein bitten, Ihre Erwartungen nicht zu hoch zu spannen, damit Sie nicht enttäuscht werden. In einer Hinsicht bereite ich Ihnen jedenfalls eine Enttäuschung, sofern sich meine Vorlesungen nicht ganz mit dem im Lehrplan veröffentlichten Thema: „Bibel und Offenbarung" decken werden. Ich habe vielmehr von der mir gelassenen Freiheit Gebrauch gemacht, an die umfassende, weit verzweigte Schriftfrage von einem andern, mir noch prinzipieller erscheinenden Gesichtspunkt aus heranzutreten, und mein Thema formuliert: „Die Autorität der heiligen Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung," eine Veränderung, die durch ein Mißverständnis leider im Lehrplan nicht zum Ausdruck gekommen ist.

Wichtigkeit der Frage nach der Schriftautorität.

Wenn der vorjährige Berichterstatter der „Allg. ev. luth. Kirchenzeitung" die allgemeine Stimmung richtig wiedergegeben hat, so wünscht man ja möglichst aktuelle Fragen und Gegenstände hier behandelt zu sehen, und da scheint mir das Verhältnis von Bibel und Offenbarung nicht der aktuellste Punkt der Schriftfrage zu sein, sondern ihr Nerv wie allezeit, so auch in dem gegenwärtig tobenden Kampf um die Schrift in der Bestimmung und Begründung der Schriftautorität zu liegen, bei welcher freilich auch jenes Verhältnis ausgiebig zu berücksichtigen sein wird. Hier ist der Punkt, an dem sich die Geister scheiden, die Konfessionen und

Denominationen nicht minder als die verschiedenen theologischen Richtungen. Die höchste bezw. alleinige Autorität der heiligen Schrift in Sachen des Glaubens und der Lehre ist ja das sogenannte Formalprinzip der beiden protestantischen Kirchen gegenüber den beiden katholischen Konfessionen. Aber das lutherische Schriftprinzip ist doch wieder nicht ohne weiteres mit dem reformierten identisch, vielmehr begründet die verschiedene Fassung desselben bei Lutheranern und Reformierten einen hauptsächlichen Unterschied ihrer beiderseitigen Lehrbegriffe, wie diese verschiedene Fassung selber wieder bedingt ist durch das verschiedene prinzipielle Wesen beider Ausprägungen des reformatorischen Christentums und ihre verschiedene Auffassung des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Geist und Wort, zwischen materialer und formaler Wahrheit.

Vollends in dem Kampf der Gegenwart bildet die verschiedene Stellung zur Autorität der heiligen Schrift die eigentliche tiefste Kluft zwischen der positiven und den verschiedenen liberalen Richtungen der modernen Theologie. Hier kommt es zur Erscheinung, daß es sich nicht sowohl um eine berechtigte Weiterbildung der reformatorischen Grundsätze, sondern um ihre teilweise oder völlige Negierung seitens der liberalen Theologie in ihren mannigfachen Schattierungen handelt; daß ihr Christentum sich nicht mehr mit dem historischen Christentum der lutherischen Kirche deckt, sondern einen andersartigen, spezifisch modernen Geist und Charakter hat; daß sie nicht bloß eine andere Theologie, sondern einen andern Glauben besitzt. Gerade ihr Glaubensbegriff, auf den wir später noch mehrfach werden zurückkommen müssen, macht es ihr unmöglich, die Autorität der heiligen Schrift so anzuerkennen, wie sie bisher in der Kirche gegolten hat. Ihr prinzipieller Standpunkt ist die Autonomie des gläubigen Subjekts, welche notwendig jede äußere, objektive Autorität ausschließt. Die Befreiung des subjektiven Glaubens von aller außer dem Subjekt liegenden Autorität ist ihr der eigentliche leitende Grundgedanke der Reformation, dessen Tragweite freilich den Reformatoren selber noch nicht völlig zum Bewußtsein gekommen sein, sondern sich erst im Laufe der geschichtlichen Entwickelung mehr und mehr herausgestellt haben soll. Von dieser Anschauung aus erscheint ihr das lutherische Schriftprinzip, in welchem wir das Palladium der lutherischen Kirche und ihre feste

Burg gegenüber Rom zu sehen gewohnt sind, als ein mittelalterlicher, noch von der Scholastik her überkommener Standpunkt, der erst durch die Entwickelung der neueren Theologie und Philosophie als ein solcher erkannt und nunmehr aufzugeben ist. Die Berufung auf die heilige Schrift als die letzte inappellable Instanz der Glaubensgewißheit hält sie nicht sowohl für die Stärke, sondern für die Schwäche der lutherischen Position, für ihre Achillesferse, an der sie vor allem verwundbar und von der modernen, historischen Kritik tödlich verwundet ist. Deshalb sieht sie sich nach einem andern festen Punkt um, den keine historisch-kritische Forschung erschüttern kann, und setzt statt des objektiven Datums der historischen Offenbarung, wie sie in der inspirierten Schrift vorliegt, das subjektive Erlebnis der Überwältigung durch das Bild Christi bezw. das innere Leben des Erlösers.

Es liegt auf der Hand, daß sich diese Preisgabe des lutherischen Formalprinzips noch einmal bitter rächen muß. Man arbeitet mit diesem methodistischen Enthusiasmus teils Rom, teils den Sekten in die Hände. Die Extreme berühren sich ja und gehen in einander über. Die römische Kirche kann nicht bloß die mystischen Schwärmer dulden, so lange sie nur nicht polemisch und aggressiv gegen die äußere Kirche auftreten, sondern das Papsttum trägt selber einen enthusiastischen Charakter. Schon Luther hat denselben unter der scheinbar entgegengesetzten massiven Kirchengestalt des Romanismus mit divinatorischem Blick erkannt. Quid quod etiam papatus simpliciter est merus enthusiasmus, quo papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris et quidquid ipse in ecclesia sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra scripturam et vocale verbum aliquid statuat et praecipiat, sagt er in der bekannten Stelle der Schmalkaldischen Artikel de confessione § 3 und führt nachher aus, daß der Enthusiasmus, der sich nicht unter die Autorität der heiligen Schrift beugen will, überhaupt die Unart des natürlichen Menschen sei: „er steckt in Adam und seinen Kindern von Anfang an bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Papsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht. Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit

uns Menschen handeln, denn durch sein äußerliches Wort und Sakrament."

Daß die geisterfüllte menschliche Persönlichkeit sich zur obersten Richterin macht über das, was Wahrheit ist, das ist das Wesen des Enthusiasmus, und es macht im Grunde keinen so großen Unterschied, ob diese geisterfüllte Persönlichkeit die Kollektivpersönlichkeit eines allgemeinen Konzils bezw. der Gesamtheit der Bischöfe oder die Einzelpersönlichkeit des das unfehlbare Lehramt repräsentierenden Papstes ist; ob der Quäker sich auf das innere Licht, der Methodist sich auf die in einem genau fixierten Zeitmoment geschehene Bekehrung und Überströmung mit dem heiligen Geist, oder der moderne Subjektivist sich auf das innere Erlebnis der Überwältigung durch Christum beruft. Das eigentlich charakteristische Kennzeichen des Enthusiasmus ist allen seinen äußerlich noch so verschiedenen Ausprägungen gemeinsam: die Verwischung der Grenzen zwischen der Offenbarungs- und der Kirchengeschichte, die Depossedierung der primären Offenbarung zu Gunsten der sekundären, abgeleiteten und durch jene vermittelten, indem man nicht eine ein- für allemal abgeschlossene, kodifizierte Offenbarung als objektive Norm und absolute Autorität anerkennt, sondern eine fortgehende Offenbarung annimmt und den Aposteln und Propheten keine andere Inspiration zuerkennt, „als wie wir sie alle haben sollen," die Lutheraner mit ihrem „starren" Schriftprinzip als Buchstabenknechte und Anbeter der Druckerschwärze verhöhnend. Rom freilich weiß den enthusiastischen Geist zu knebeln und in den Dienst der Hierarchie zu stellen. Es bindet die fortgehende Inspiration an das offizielle und so unfehlbare Lehramt der Kirche. Auf diese Weise bringt man es dort trotz des enthusiastischen Prinzips zu der imponierenden kompakten Einheit der Kirche, nimmt jenem seine zersetzende Macht und weiß es mit dem unbedingten Gehorsam gegen eine menschliche Autorität zu vereinigen, während es auf dem protestantischen Kirchengebiet in den Sekten ungehindert seine kirchenzerrüttende Wirksamkeit geübt hat und in dem modernen Subjektivismus üben wird. „Das Verderben ist da, wenn man meint, daß man die Kundgebung Gottes, auf die der Glaube sich gründet und auf die die Verkündigung sich bezieht, in dem eigenen, durch einen unmittelbaren Verkehr mit Gott geweihten Innern

auffuchen könne. Dann geht man unter die markloſen Geſtalten, die aus dem Gefäß ihres individuellen Lebens ewiges Leben ſaugen und andern mitteilen wollen. Dann verwandelt ſich die Selbſtſtändigkeit des evangeliſchen Chriſten in die bewußte Selbſtgenügſamkeit der ſtarken Frommen, die ihre Unruhe doch nicht bergen können, weil nun einmal Thatſachen des Bewußtſeins, Erfahrungen des inneren Lebens zu ſchwach ſind, um die Laſt des Glaubens zu tragen, der über die Welt und über den natürlichen Menſchen hinaus will." Wer mag dieſe Worte geſchrieben haben? Kein anderer als Herrmann in ſeinem 1882 gehaltenen Vortrag über „Die Bedeutung der Inſpirationslehre für die evangeliſche Kirche." Freilich im Laufe desſelben hat er ſie vergeſſen, und 1887 in ſeinem Vortrag über „den Begriff der Offenbarung" lieſt man vollends anders.

Man täuſche ſich nicht: die Alternative, auf welche es ſchließlich immer in der Kirche herauskommen wird, iſt ausgeſprochen in dem Titel eines Vortrages, welchen mein Kollege, Oberkirchenrat D. Bard, 1898 veröffentlicht hat: „Papſt oder Bibel"? wenn auch eine Rezenſion dieſe Frageſtellung eine etwas veraltete nannte. Denn eine letzte entſcheidende Inſtanz ſupranaturaler und dabei objektiver Art muß eine Kirche haben, wenn ſie als Kirche beſtehen ſoll. Sonſt wird ſie zu einem Sektenhaufen oder einem innerlich zuſammenhangsloſen Komplex von Parteien und Schulen, in welchem die Sektenſtifter oder die wiſſenſchaftlichen Koryphäen der Schulhäupter eine Zeitlang ihre Gefolgſchaft zuſammenhalten, bis ſie von ihrem eigenen Prinzip geſtürzt werden. Die Gegenwart zeigt es uns ſchon deutlich genug und würde es uns noch greller vor Augen führen, wenn nicht noch ein κατέχον vorhanden wäre, das dem Zerfall und der endloſen Zerſplitterung wehrte: die vielgeſchmähte Landeskirche mit ihrer angeblichen, von der neuen Schule ſo heftig bekämpften „fortſchreitenden Katholiſierung".

Es handelt ſich alſo bei der Frage nach der Autorität der heiligen Schrift nicht um einen nebenſächlichen Punkt, nicht um eine Lehre unter anderen, ſondern geradezu um die Lebensfrage der lutheriſchen Kirche in ihrer bisherigen Geſtalt. Daher auch der nun ſchon faſt ein Jahrhundert lang tobende „Kampf um die Schrift," wie ihn der bisherige Berliner Privatdozent und

jetzige Direktor des neugegründeten Predigerseminars in Dembowalonka, Gennrich, in seiner vorzüglich orientierenden, wenn auch nicht einwandfreien Schrift mit diesem Titel geschildert hat. In diesem Kampf werden wir Stellung nehmen müssen und wollen auch unsererseits in denselben eintreten, wenn wir uns nun mit der schwierigen Frage beschäftigen, wie die Autorität der heiligen Schrift dogmatisch genauer zu bestimmen und zu begründen sei. Es wird dabei nicht so viel austragen, womit wir beginnen, ob wir den analytisch-genetischen Weg wählen und von der Begründung zur Wesensbeschreibung der Schriftautorität aufsteigen oder zunächst Wesen und Beziehungen dieser Autorität im Sinne der lutherischen Kirche thetisch darlegen und uns dann erst über ihren objektiven und subjektiven Grund Rechenschaft geben. Das ist mehr eine Frage der formalen Methodik, und es ist schwer zu entscheiden, welche Methode den Vorzug verdient oder systematisch richtiger ist. Bestimmte Voraussetzungen sind bei jeder mit hinzuzubringen, und geringfügige Wiederholungen lassen sich bei keiner ganz vermeiden, da die zu behandelnden Gegenstände alle so eng miteinander zusammenhängen, daß bei der Berührung *eines* Punktes sofort alle anderen in Mitleidenschaft gezogen werden. Mit solchen Vorfragen wollen wir uns nicht aufhalten. Wohl aber wird in Bezug auf die Begründung der Schriftautorität noch eine nicht unwichtige Vorbemerkung zu machen sein.

Subjektive und objektive Begründung der Schriftautorität.

Die moderne Dogmatik nämlich legt alles Gewicht auf die *subjektive* Begründung der Autorität der Bibel, auf den *Erkenntnisgrund* der letzteren. Sie meint, eine objektive Begründung derselben unbedenklich zurückstellen zu können, als schon in jener mitenthalten, und genug gethan zu haben, wenn sie die Frage beantwortet hat: wie wird *mir*, dem einzelnen Christen, oder *der Kirche* die Schrift Autorität, und dann von der Erfahrung aus, die der einzelne oder die Kirche an der Schrift macht, durch einfachen Rückschluß die Bedeutung der heiligen Schrift feststellt. Nachdem Gennrich in seiner eben erwähnten Schrift die Geschichte der Lehre von der heiligen Schrift in unserm Jahrhundert mit einer an keiner Erscheinung vorübergehenden Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchmustert und besonders den Einfluß der Trias Schleiermacher-Rothe-Haupt beifällig hervorgehoben

hat, bezeichnet er als den „neuen Weg" zur Gewinnung der Schriftautorität eben jene Frageſtellung,[1]) und als die nach ſeiner Meinung bis jetzt adäquateſte Darſtellung der Sache und treffendſte Zuſammenfaſſung der Arbeit der neueren Theologie die Theſen des jetzigen Leipziger Profeſſors Kirn, welche derſelbe in einem Vortrag auf der württembergiſchen theologiſchen Konferenz in Plochingen 1897 näher ausgeführt hat und deren erſte lautet: „Die Autorität der heiligen Schrift ruht nicht auf einer beſtimmten Theorie über ihre Entſtehung, ſondern auf ihrer dem Glauben jeder Zeit erfahrbaren Kraft."[2]) Was nun die Neuheit dieſes Weges anlangt, ſo iſt dies Prädikat doch ſehr cum grano salis zu verſtehen. An und für ſich iſt er keineswegs neu. Unſere alte Dogmatik (von Luther zu geſchweigen) kannte ihn ſehr wohl und iſt ihn gegangen. Neu iſt nur ſeine etwas veränderte Anlage und die Behauptung, daß er allein und direkt zum Ziele führe, während er vielmehr der Verbindungsweg iſt, der vom Subjekt in den eigentlichen Weg zur Begründung der Schriftautorität führt. Oder ohne Bild geſprochen: Neben dem ſubjektiven Erkenntnisgrund der letzteren will auch ihr objektiver, thatſächlicher Realgrund betont, neben dem Wodurch? auch das Woher? berückſichtigt ſein.

Was iſt „Autorität?"

Denn was iſt's doch mit dem, was wir „Autorität" nennen? Freilich hat dieſer Begriff eine relative Seite, aber er iſt doch nicht nur ein relativer. Allerdings will das Wort ſagen, daß die Würde, die es bezeichnet, von andern anerkannt und geſchätzt wird: auctoritas in genere est dignitas auctoris rem aliquam recte et sine defectu perficientis ab aliis cognita et pro eo ac decet aestimata, definiert Hollaz. Aber einer Autorität, die es mit Recht und wirklich iſt, bleibt doch auch dann dieſe Würde, wenn man ſie vielleicht nicht anerkennen ſollte. Sie muß ſie in ſich ſelber tragen; ſie muß ihre Anerkennung als ihr Recht von den Menſchen fordern können, und es muß die Schuld und der Schade dieſer ſein, wenn ſie ihr die Anerkennung verſagen. Deshalb wird doch nicht bloß auf die cognitio et aestimatio aliorum zu ſehen ſein, ſondern duo requiruntur ad auctoritatem: 1) perfectio auctoris, 2) aliorum cognitio et aestimatio. Man hat

[1]) A. a. O., S. 144 ff.
[2]) A. a. O., S. 147.

auch den auctor der auctoritas zu beachten. Autoritäten kann man sich nicht selber nach Belieben aufrichten. Nur diejenige Autorität ist eine wahre, die eine Macht und Würde in sich repräsentiert, der ich nur mit bösem Gewissen widerstreben und mich entziehen kann. Alle wahre Autorität ruht deshalb nicht auf Menschenschätzung, sondern geht im letzten Grunde auf Gott zurück: die moralische Autorität der Obrigkeit und der Eltern wie nicht minder die wissenschaftliche Autorität eines Gelehrten. Auch letztere ist nur dann eine dauernde und begründete, wenn ihre Macht die Wahrheit ist, die ihren Ursprung in Gott hat. Und ist die Autorität eines Vaters von der Schätzung der Kinder abhängig? Werde ich sie nur mit dem begründen, was die Kinder von ihr sehen und hören und erfahren, und nicht vielmehr damit, daß er sie von Gott zu Lehn trägt? So hat auch die Autorität der heiligen Schrift erst recht ihren objektiven Realgrund in Gott, und ich habe nicht bloß zu fragen: wie wird sie mir Autorität?, sondern vor allem auch: warum ist sie in sich Autorität? Es ist doch völlig schief und einseitig, wenn Kirn sagt: „Die Autorität der Schrift ruht nicht auf einer bestimmten Theorie über ihre Entstehung, sondern auf ihrer allezeit dem Glauben erfahrbaren Kraft." Er hätte wenigstens sagen müssen: „die Zuversicht zu ihrer Autorität und Würde." Wer hat denn je behauptet, daß die Autorität der Schrift selber auf einer Theorie über ihre Entstehung beruhe? Die altlutherische Dogmatik gewiß nicht. Aber allerdings auf der Thatsache ihrer eigentümlichen Entstehung ruht sie, auf ihrer Herkunft von Gott, die sich in ihrem Inhalt reflektiert. Durch „ihre dem Glauben jederzeit erfahrbare Kraft" erweist sie sich und verschafft sich Geltung, daran wird ihre Würde von dem Subjekt erkannt und gefühlt, aber davon rührt sie doch nicht her, sondern es erhebt sich nun erst die Frage: woher diese Kraft, wie ist dieselbe zu erklären?

Wir unterscheiden also mit Recht die beiden Fragen, — die Frage: unde est auctoritas scripturae? und die andere: unde innotescit nobis auctoritas scripturae? und wollen mit der Beantwortung jener beginnen, sodann diese Autorität nach ihrer Art und ihren Beziehungen beschreiben und mit der Frage schließen, wie sie uns diese so begründete und beschriebene Autorität wird.

I.

Der objektive (Real-) Grund der Schriftautorität.

Die heilige Schrift Wort Gottes.

Der allgemeinste Ausdruck für den objektiven Grund der Schriftautorität ist in dem Urteil enthalten, daß die heilige Schrift Gottes Wort und nicht bloß das Wort der Menschen ist, die sie verfaßt haben. Wenn es Hebr. 1, 1 heißt, daß Gott durch die Propheten manchmal und mancherleiweise geredet habe; wenn die Propheten dem Bewußtsein Ausdruck geben, daß sie das Wort des Herrn und nicht eigene Träume predigen (Jer. 23, 32), so werden sich diese Äußerungen nicht bloß auf ihre mündliche Verkündigung beziehen, sondern auch auf die schriftliche Abfassung ihrer Weisagungen, wie sie im alttestamentlichen Kanon vorliegen und dort in unzähligen Stellen ausdrücklich als „Spruch Jahves" bezeichnet werden. So wenden auch die Psalmen die Ausdrücke: „Wort Gottes, Zeugnisse, Gebote, Rechte Gottes" auf die Thorah und die damals schon verhandenen Schriften des alten Testamentes an (vergl. Ps. 19; 33, 4; 93, 5; Ps. 119). Auf die Schrift des alten Bundes, die nicht gebrochen werden kann (Joh. 10, 35), als auf die letzte, mit dem ausgesprochenen Gotteswillen identische Instanz beruft sich der Erlöser gegenüber dem Versucher (Matth. 4, 4. 7. 10) und sieht seine ganze Sendung, sonderlich sein Leiden und Sterben als Erfüllung dessen an, was geschrieben ist im Gesetz und den Propheten und den Psalmen (Matth. 5, 17; Joh. 5, 39; Luk. 18, 31; 24, 24). Als Worte des Herrn durch die Propheten (*ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τῶν προφητῶν*, Matth. 1, 22; 2, 15; Ap.-Gesch. 4, 25; 13, 34; Röm. 1, 2) oder des heiligen Geistes (Ap.-Gesch. 1, 16; 28, 25; Hebr. 3, 7; 9, 8; 10, 15) citieren die Apostel den alttestamentlichen Kanon, wollen aber auch ihre eigene Verkündigung angesehen wissen als *τὸν λόγον θεοῦ* (Ap.-Gesch. 6, 7; 12, 24; 13, 46; 19, 20; 1. Thess. 2, 13; Gal. 1, 8; 2. Tim. 2, 9; 1. Petri 1, 23. 25; 4, 11)

und sind sich bewußt, aus dem heiligen Geist heraus zu reden, was sie verkündigen (1. Kor. 2, 4—14; 7, 25; 1. Petri 1, 12) bezw. daß Gott durch sie vermahnt (2. Kor. 5, 20) und Christus in ihnen redet (2. Kor. 13, 3), ohne dabei zwischen ihrer mündlichen oder schriftlichen Verkündigung einen Unterschied zu machen (1. Thess. 5, 27; 2. Thess. 2, 15; 1. Joh. 1, 3—5). So hat denn auch die lutherische Kirche die heilige Schrift stets definiert als „verbum dei a prophetis et apostolis literis consignatum."

Trotz dieser scheinbar so klaren Sachlage aber erhebt sich nun doch noch die Frage, in welchem Sinne der biblische und kirchliche Ausdruck „Wort Gottes" auf die heilige Schrift alten und neuen Testaments angewandt sein will, wie ihre Herkunft von Gott zu denken ist und ob das Prädikat „Wort Gottes" sich nur auf den Inhalt oder auch auf Form und Ursprung der heiligen Schrift bezieht. Denn es ist nicht zu leugnen, daß biblischer und kirchlicher Sprachgebrauch nicht immer völlig ein und dasselbe mit diesem Ausdruck bezeichnen, sondern daß er bald im engsten und eigentlichsten, bald in einem weiteren und übertragenen Sinne gebraucht wird. Bald ist er in der Bibel Bezeichnung für die nicht als Rede in die äußere Erscheinung tretende Offenbarung des göttlichen Schöpferwillens (conceptus mentis divinae), wenn es etwa heißt: „der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht," Ps. 33, 4; oder: „er trägt alle Dinge mit dem Wort seiner Kraft," Hebr. 1, 3 (vgl. 1. Mose 1), bald für die in der Vision oder sonst innerlich vernommene Stimme unmittelbarer göttlicher Weisung, wenn wir etwa lesen: „das Wort des Herrn geschah zu Jeremias" (Jer. 1, 4) oder „zu Johannes dem Täufer" (Luk. 3, 2); hier bezeichnet er den göttlichen Heilsratschluß als geoffenbarten und erkannten, wenn der Erlöser im hohenpriesterlichen Gebete sagt: „ich habe ihnen dein Wort gegeben" (Joh. 17, 8. 14), und dort das in der Welt von den Aposteln gepredigte Zeugnis vom Heil, das Evangelium, wenn es in der Apostel-Gesch. öfter heißt: „das Wort Gottes nahm zu" (6, 7; 12, 24; 19, 20). Bald wird das Wort Gottes mehr als innere lebenzeugende, heiligende, göttliche Kraft (1. Petri 1, 23. 25; Jak. 1, 18; Hebr. 4, 15), bald als äußerlich erschallendes ῥῆμα oder κήρυγμα (Röm. 10, 17), bald als im alttestamentlichen Kanon kodifiziertes gefaßt. Ja, die

zweite Person der Gottheit heißt als die persönliche Offenbarung Gottes „das Wort" (Joh. 1, 1. 14). Nicht minder wendet der kirchliche Sprachgebrauch dies Prädikat sowohl auf die Schrift, als auch auf den in der Kirche gepredigten Schriftinhalt an.

Wegen dieser seiner Allgemeinheit und Vieldeutigkeit ist der Ausdruck „Wort Gottes" nicht ohne weiteres, nicht ohne nähere Determination für die wissenschaftlich-dogmatische Begriffsbestimmung der heiligen Schrift geeignet, darin wird man Rothe[1]) und Kahnis[2]) recht geben müssen, wenn auch freilich die Auffassung, welche ersterer vom Worte Gottes vorträgt als „der in allen religiös Erkennenden, weil objektiv adäquaten und folglich gemeingültigen religiösen Erkenntnis, welche aber erst im Werden und auf dem Wege zur Vollendung ist," weit abgewiesen werden muß. Auch die altlutherische Dogmatik hat jene Ambiguität des Begriffs „Wort Gottes" gefühlt und deshalb ausdrücklich die Frage aufgeworfen, ob die Schrift „accurate loquendo" das verbum dei sei. Sie hat dann diese Frage bejaht und nun von diesem Satze aus auf rein logischem Wege ihre Inspirationstheorie gebildet. Die Schrift kann das Wort Gottes accurate loquendo nur sein, wenn wirklich Gott ihr eigentlicher Urheber und Verfasser (auctor primarius) ist. Solche Urheberschaft aber kann ihm nur zugeschrieben werden, wenn er der eigentliche Schriftsteller ist und die Propheten und Apostel lediglich als seine passiven Werkzeuge gebraucht, denen er jedes Wort bis auf die Vokalpunkte des hebräischen Textes in die Feder diktiert und die selber nur die äußere Schreibarbeit verrichten. Sie gründet also ihre Prädizierung der Schrift als des Wortes Gottes einseitig und lediglich auf die absolut gefaßte Inspiration der heiligen Schriftsteller. Das ist das eine Extrem. Die neuere Theologie dagegen glaubt den Begriff der Inspiration völlig aufgeben zu müssen und die Autorität der Schrift als des Wortes Gottes an die Menschen in völlig zureichender Weise begründen zu können durch das Verhältnis der Bibel zu der geschichtlichen Offenbarung Gottes, deren Begriff, so wie er gegenwärtig ausgeprägt ist, die alte Dogmatik überhaupt

[1]) Zur Dogmatik, Reuters theol. Klassikerausgabe, S. 190–206.
[2]) Luth. Dogmatik, 2. Ausg., Bd. I, S. 265.

noch nicht kennt. Beides ist einseitig. Es gilt nicht die Alternative: nur die Inspiration (so die alte Dogmatik) oder nur die Offenbarung (so die neue Theologie) ist der Grund der Schriftautorität, sondern die Kombination: sowohl die Offenbarung, als auch die Inspiration begründen objektiv den Charakter der heiligen Schrift als des autoritativen Wortes Gottes. Inwiefern dieser Satz gilt, wird nunmehr auszuführen und zunächst das Verhältnis der heiligen Schrift zur göttlichen Offenbarung festzustellen sein, wobei natürlich eine ausführliche Lehre von der letzteren nicht gegeben werden kann.

1.

Bibel und Offenbarung.

Zur Idee der Geschichte der Heilsoffenbarung erhob sich erst die Richtung, deren Häupter Bengel und Crusius sind. „Die nie wieder aufzugebende Wahrheit, daß die heiligen Schriften wie Produkte, so Zeugnisse der Offenbarungsgeschichte des alten und neuen Bundes sind, war gewonnen," so sagt Kahnis (Dogmatik, 2. Ausg., I, S. 283) und nennt dies einen „leuchtenden Gedanken". Ähnlich äußert sich Rothe in seiner berühmten Schrift: „Zur Dogmatik" (Klassikerausgabe, S. 72), wenn er „die wirkliche Vollziehung der Unterscheidung zwischen der göttlichen Offenbarung und der Bibel eine der wichtigsten unter den bleibenden Errungenschaften der neueren Theologie" nennt. Wir sind nicht geneigt, solche Urteile zu bestreiten. Wir erkennen willig an, daß man in der That eine bessere Einsicht in den Organismus, in „das corpus der heiligen Schrift", wie Bengel sich gern ausdrückt, gewinnt, wenn man Schrift und Offenbarung zwar nicht in der Weise scheidet, wie es in der neueren Theologie besonders unter dem Einfluß Rothes geschieht, wohl aber richtiger unterscheidet, als die altlutherische Dogmatik es zu ihrer Zeit vermochte. Ihren Vertretern fehlte noch jener geschichtliche Sinn, der das neunzehnte Jahrhundert auszeichnet. Sie konstruieren gern nach abstrakten, logischen Kategorien und bevorzugen das Doktrinelle vor dem Historischen. So wird auch ihr Offenbarungsbegriff unlebendig und abstrakt. Die revelatio specialis besteht ihnen wesentlich in der religiösen Belehrung der Menschen seitens Gottes, in der Mitteilung der Heilslehre durch das Wort. Revelatio specialis

est actus divinus externus, quo deus sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem ejusdem informationem, definiert Quenstedt. Offenbarung und heilige Schrift fallen somit völlig zusammen. Die Offenbarung ist nur eine species der inspirierenden Thätigkeit des heiligen Geistes. Der heilige Geist, der den Verfassern der heiligen Schrift schlechthin alles, Bekanntes wie Unbekanntes, inspiriert, übt dann eine spezifisch offenbarende Thätigkeit, wenn er ihnen letzteres suggeriert. Daß diese Auffassung dem Wesen der göttlichen Heilsoffenbarung nicht gerecht wird, liegt auf der Hand. Konsequent durchgeführt, würde sie zur schlechthinigen Vereinerleiung des ganzen Schriftinhalts, des alten und des neuen Testaments, führen, und wenn es in unserer Kirche nicht, wie in der reformierten, zu solcher Vereinerleiung gekommen ist, so ist das dem altlutherischen, als Korrektiv wirkenden Begriff der analogia fidei in scriptura als der Zusammenfassung des wesentlichen Schriftinhaltes zu verdanken.

Diesem doktrinären Offenbarungsbegriff der alten Dogmatik gegenüber ist allerdings in neuerer Zeit auch von lutherisch-kirchlicher Seite mit Recht betont, daß das offenbarende Handeln Gottes, wenn auch übernatürlicher, wunderhafter Art, doch zugleich ein geschichtliches ist, in die Geschichte der Menschen eingeht und eingreift und nicht nur in Worten, sondern vor allem auch in Thaten besteht. Die Offenbarung Gottes ist seine Selbstbekundung zum Zweck der Verwirklichung des Heils für die sündige Menschheit, seine Selbstmitteilung und Selbstaufschließung behufs der Herstellung der Gemeinschaft zwischen ihm und der durch die Sünde von ihm getrennten freien Kreatur. Sie ist Heilsoffenbarung und geht deshalb Hand in Hand mit seiner erlösenden Thätigkeit, dient dieser, ist eine species derselben und bezeichnet diese, sofern sie in den Menschen jene lebendige Heilserkenntnis Gottes bewirken will, in welcher nach Joh. 17, 3 das ewige Leben besteht. Ihr Zweck, die Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, kann also durch bloße Belehrung nicht erreicht werden, sondern erfordert ein thatsächliches Eingreifen Gottes in den sündigen Lauf der Menschheitsgeschichte und setzt die Sühne der Schuld, die Überwindung der Herrschaft der Sünde voraus. Die Offenbarung gipfelt somit in der großen, wunderhaften Geschichtsthatsache der

Erscheinung und Wirksamkeit des Gottmenschen auf Erden. In ihr tritt Gott in eminenter Weise aus sich heraus und persönlich vor den Menschen hin und zeigt ihm: so bin ich, wie Jesus Christus. Durch sie geschieht die Sühne der Schuld, die Niederreißung der Scheidewand zwischen Gott und Mensch. Auf sie zielt jenes vorhergehende offenbarende Handeln Gottes an dem erwählten Volke Israel, in dem sich die Heilsgeschichte vollziehen, der Heiland erscheinen sollte. Es ist Heilsvorbereitung, die mit der Heilsbeschaffung in Christo abschließt. Die Offenbarung ist also ein geschichtlicher Prozeß, der, wie alle Geschichte, seine Phasen und Entwickelungsstufen hat. Schrittweise, stufenweise, in gesetzmäßigem Fortschritt führt Gott sein Volk zu dem Höhepunkt der Offenbarung, der Menschwerdung seines Sohnes.

Aber die Offenbarung besteht doch nicht bloß in Thaten und Thatsachen, bei denen daneben von göttlicher Belehrung des Menschen gar nicht die Rede sein könnte. Sie ist nicht bloß Geschichte, wie von Hofmann und seine Schule will. Gott überläßt es nicht etwa lediglich dem Menschen, sich die Offenbarungsthatsachen selber zu deuten und sich aus dem geschichtlichen Verlauf jedesmal die entsprechenden Lehren und Erkenntnisse selber zu abstrahieren. Als lägen letztere für den sündigen, gottentfremdeten Menschen, der nichts vom Geiste Gottes vernimmt (1. Kor. 2, 14), nur so auf der Hand! Wie wenig dieser selber die Heilsthaten Gottes zu deuten im stande ist, sehen wir ja an der zentralsten Thatsache der Offenbarungsgeschichte, dem Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Selbst die Apostel, denen alles doch zuvor schon angekündigt war, die drei Jahre lang in der Schule ihres Meisters in die Heilsgedanken Gottes eingeführt waren, verstanden es nicht als die Heilsthat, die es war, ohne das ausdrücklich zu der geschehenen Thatsache hinzukommende Offenbarungswort des Erlösers Er mußte sie ihnen durch Belehrung aufschließen und als Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung und als das von Anfang an ins Auge gefaßte Ziel der Geschichte Israels aufzeigen (Luc. 24, 26. 46. 47). Wie jede Persönlichkeit sich in That und Wort offenbart, so auch der lebendige persönliche Gott. Wie das Wort ohne die That unkräftig ist, so ist die That ohne das Wort stumm. So knüpft sich denn auch der Fortschritt der Heilsoffen-

barung nicht bloß an Thaten, sondern auch an Worte Gottes, die selber in gewisser Weise Thaten genannt werden können, die in Theophanie oder Vision, in unmittelbarer Einsprache oder durch Vermittelung von Engeln oder Menschen an die Offenbarungsempfänger ergehen. Damit letztere aber zur Aufnahme der in That und Wort an sie gelangenden äußeren Manifestation Gottes fähig werden, muß der sich offenbarende Gott durch seinen Geist zugleich eine innerliche erleuchtende Thätigkeit an ihnen üben, die Rothe Inspiration, Krauß innere Zurüstung, Voigt Erleuchtung nennt. Diese vermittelt die aus jener sich ergebenden neuen Erkenntnisse und setzt sie mit den schon früher gewonnenen in Beziehung. Diese wirkt den Glauben, daß Gott hier redet und handelt, auf den es bei der Offenbarung abgesehen ist.

Es ist deshalb auch falsch, mit Ritschl die Offenbarung Gottes einzig und allein auf die Person und das Wirken Jesu Christi oder sein Selbstzeugnis zu beschränken. Gegen diese Auffassung bemerkt selbst Kaftan mit Recht, daß ja das Wichtigste an der Erscheinung Jesu Christi, sein Tod und seine Auferstehung, erst verständlich werde durch die auf Grund der Ausgießung des heiligen Geistes erfolgende Predigt der ersten Zeugen von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus. Letztere sei daher ein notwendiges und unentbehrliches Glied in der geschichtlichen Gottesoffenbarung.[1]) Und dasselbe gilt von der vorlaufenden Weissagung des alten Testamentes in Wort und Typus, welche sich zu der Erfüllung in Christo verhält wie der Schattenriß zu dem ausgeführten Gemälde. Wie die Skizze des Malers, in welcher die noch nicht von der Farbe verdeckten Grundlinien schärfer hervortreten, uns die Entstehung des Gemäldes vor Augen führt und so die Absicht des Künstlers und den Sinn seines Werkes noch deutlicher enthüllt, so hilft uns das alte Testament als der Schattenriß der kommenden Dinge (σκιὰ τῶν μελλόντων) zum Verständnis der großen Gottesgedanken und Gottesthaten im neuen Bunde.

Ist aber die Offenbarung Gottes wesentlich ein in wunderbaren Thaten und Worten verlaufender heilsgeschichtlicher Prozeß, so ist nun die heilige Schrift in diese Geschichte eingeordnet als

[1]) Dogmatik [1] u. [2]. § 4, S. 39.

ein notwendiger, integrierender Bestandteil derselben. Die neuere Theologie drückt dies seit C. J. Nitzsch durch die Formel aus: „daß sie die Urkunde der Offenbarung ist, Urkunde derselben, sofern eine Urkunde im vollen Sinne des Wortes immer selbst ein Bestandteil der Thatsache ist, von der sie Kunde giebt" („ein integrierender Bestandteil wie z. B. bei einem Kauf der Kaufbrief," Rothe). Wir können uns diese Bezeichnung aneignen, wenn man nur wirklich Ernst mit dem von Nitzsch hervorgehobenen Sinn des Ausdrucks macht, ohne uns durch den formalistischen Einwand beirren zu lassen, daß die heilige Schrift ja doch nicht diejenige diplomatische Form und Gestalt trage, welche der juristische Sprachgebrauch als für den Begriff einer Urkunde wesentlich erachtet, sondern mehr dem ähnlich sei, was wir eine ursprüngliche Geschichtsquelle nennen. So wird die heilige Schrift allerdings von der Offenbarung unterschieden, ohne damit von ihr geschieden zu werden.

Letztere falsche Wendung aber bekommt der Gebrauch des Wortes „Urkunde" bei Rothe. Er verändert den Ausdruck Urkunde der Offenbarung absichtlich in Urkunde über die Offenbarung. Warum er das thut, sagt er uns selbst: „Ich sage dabei absichtlich: die „Geschichtsurkunde" und „über die göttliche Offenbarung" und nicht „der göttlichen Offenbarung", damit man meinen Ausdruck nicht etwa in dem Sinne mißverstehe: ein Dokument, in welchem diejenige religiöse Lebensauffassung aufgezeichnet steht, welche Gott durch seine Offenbarung uns hat mitteilen wollen. Dies ist der Punkt, an welchem ich mit so vielen bei ganz ähnlich lautendem Ausdruck in der Sache völlig auseinandergehe."[1]) Es hängt dies mit seiner ganzen Lehre von der Offenbarung zusammen. Letztere besteht ja nach ihm allerdings zunächst in wunderbaren Natur- und Geschichtsereignissen, welche er als die „Manifestation" Gottes bezeichnet und durch die mit ihr Hand in Hand gehende „Inspiration" als die andere subjektive Seite der Offenbarung dem Menschen verständlich werden läßt. Allein das anfängliche Wunder setzt sich alsbald in geschichtliche Entwickelung um. Die Offenbarung wird sofort Natur und

[1]) A. a. O., S. 343.

ein Bestandteil und Entwickelungsprinzip der natürlichen Menschheitsgeschichte. Ebenso ist die Inspiration nur ein momentanes, flüchtig vorübergehendes Aufblitzen neuer Ideen in dem durch die Manifestation erregten Menschengeiste. Die weitere Ausbildung und Verarbeitung derselben fällt lediglich der moralisch bedingten und durch das Maß der jeweilig erreichten persönlichen Heiligung bestimmten Erkenntnisthätigkeit des Menschen zu, ohne noch irgendwie durch die Offenbarung als solche beeinflußt zu sein, und bietet so zwar eine authentische und richtige, aber noch nicht die volle Auslegung der Offenbarung. Nun muß oder kann doch wenigstens der Ausdruck: „Urkunde der Offenbarung" so aufgefaßt werden, daß die heilige Schrift damit als ein unmittelbares Produkt der göttlichen Manifestation und Inspiration, als ein direktes Erzeugnis der Offenbarung selber, in welchem sich letztere bleibend niedergelegt und das an ihrem wunderhaften Charakter teil hat, bezeichnet werden soll. Gerade diese Auffassung aber will Rothe ausschließen. Die Inspiration bezieht sich nicht im geringsten auf die Abfassung der heiligen Schrift. Sie war längst vorübergegangen, als die Propheten und Apostel ihre Schriften verfaßten. „Sie muß nämlich ihrem Begriff zufolge, indem sie die Reihe der Lebensentwickelung des Menschen unterbricht, als ein nur momentaner, flüchtig dahineilender Zustand gedacht werden," und „das mechanische Geschäft des Schreibens widerstrebt geradezu dem Zustande der Inspiration, weil dieser allemal in irgend einem Maße ein ekstatischer ist. Ekstatische Zustände lassen sich im Moment der schriftstellerischen Funktion nicht denken."[1]) Die Bibel wäre freilich ohne die Offenbarung nicht vorhanden, nicht bloß, weil sie ihren Inhalt von dieser empfängt und von ihr berichtet, sondern auch, weil die geschichtlich gewordene Manifestation und Inspiration Gottes eben zu ihrer Abfassung die Anregung gegeben haben. Aber diese Abfassung selber ist nicht anders zu denken, als die Entstehung profaner Geschichtsquellen und Litteraturerzeugnisse. Sie ist ein lediglich geschichtliches Produkt, und der Theologe steht der Urkunde über die Offenbarung nicht anders gegenüber als der Historiker seiner Geschichtsquelle. Er muß ihre Berichte erst

[1]) A. a. O., S. 283. 284.

historisch-kritisch bearbeiten und sich benutzbar machen, um aus denselben den Verlauf, das Wesen, den Inhalt der wirklichen Offenbarung festzustellen und das Offenbarungsmäßige von dem Nichtoffenbarungsmäßigen zu unterscheiden. Ihre Urkundlichkeit besteht wesentlich nur in der Augen- und Ohrenzeugenschaft ihrer Verfasser, vermöge deren sie uns lebendig in den Hergang der wirklichen Offenbarung zu versetzen im stande sind, so daß wir vermittelst wissenschaftlicher Auslegung den Thatbestand der letzteren erheben können.[1]) So kommt Rothe, nachdem er mit einem energischen Supranaturalismus begonnen hat, schließlich bei einem ebenso ausgesprochenen, zu den ausschweifendsten Konzessionen an die negative Kritik bereiten Liberalismus an. Nichtsdestoweniger hat seine Auffassung des Verhältnisses von Bibel und Offenbarung unter denjenigen Theologen, welche eine möglichst freie Stellung zur heiligen Schrift mit der Annahme einer wirklichen, übernatürlichen Offenbarung des lebendigen Gottes als einer „massiven Realität" vereinigen wollen, die weiteste Verbreitung gefunden, während die Ritschlsche Schule zum Teil die Offenbarung völlig in das Gebiet der Subjektivität zu verlegen geneigt ist und die heilige Schrift nur die Lebensgedanken, welche Gott dem erlösten Menschen ins Herz giebt, enthalten läßt. Hatte Ritschl selber schon die Offenbarung im Grunde mit dem jeweiligen religiösen Erkenntnisstand der „Gemeinde" identifiziert, indem sie ihm „die von Christo und der an ihn gläubigen Gemeinde gemäß religiösem Urteil in seiner Person wirksam gedachte Selbstbekundung Gottes ist, auf welche die von ihm geübte und mitgeteilte besondere Art der Gottesverehrung, Weltanschauung und Selbstbeurteilung, wie sie in der christlichen Gemeinde maßgebend ist, zurückgeführt wird," so sagt Herrmann[2]) geradezu: „Offenbarung ist dem Christen die Selbstoffenbarung Gottes, d. h. die Thatsache, daß Gott ihn durch einen unwidersprechlichen Beweis seiner allmächtigen Liebe überwältigt und aus einem unglücklichen zu einem fröhlichen und getrosten Menschen macht. Das allein sollen wir für Offen-

[1]) S. 348 ff.

[2]) Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, gehalten am 9. Juni 1887 (3. Folge). Der Begriff der Offenbarung von Professor Dr. W. Herrmann in Marburg. S. 13. 14.

barung halten. Die christlichen Lehren sollen uns wert und teuer sein, sofern in ihnen in der heiligen Schrift bezeugte Gedanken zusammengefaßt sind. Aber diese Gedanken werden wahrlich nicht recht gewürdigt, sondern sie werden zu Mitteln der Sünde gemacht, wenn man ihre Summe die Offenbarung nennt." — „Also wir unterscheiden die Offenbarung Gottes von den Lebensgedanken der Erlösten, wie sie die heilige Schrift uns darbietet." Hier ist das objektive Moment der Offenbarung völlig verflüchtigt. Sie verläuft im Innern des Menschen. Bibel und Offenbarung fallen ganz auseinander. Erstere hat mit der Offenbarung nur noch insoweit etwas zu thun, als sie uns das Bild des historischen Christus überliefert, von welchem jene Vorgänge in dem Innern des Menschen ihren Ausgang nehmen, welche „allein" Offenbarung heißen sollen.

Aber auch Rothe und die ihm beistimmen, werden dem Offenbarungscharakter der heiligen Schrift nicht gerecht, und ihre Auffassung steht mit dem thatsächlichen Verhältnis der Bibel zur Offenbarung, wie sie selber es bezeugt, in entschiedenem Widerspruch. Denn nach ihrer eigenen Darstellung gehören die in ihr gesammelten Schriften zu der göttlichen Offenbarung selber, begleiten und registrieren sie nicht bloß, sondern sind ein integrierendes Moment und wirksames Ferment in ihrer Entwickelung. Trotz Wellhausen wird es dabei bleiben, daß die Schriftpropheten mit ihrer Weissagung in der Thorah und dem am Sinai mit Israel geschlossenen Gottesbunde wurzeln. Die Benutzung der früheren prophetischen Aufzeichnungen durch die späteren Propheten leugnet niemand. Wie sich die Begeisterung der frommen Psalmsänger an dem Schriftkanon, soweit er damals vorhanden ist, entzündet, haben wir schon bemerkt. Vollends aber die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte zeigt uns, daß die Schrift des alten Bundes ein hervorragendes Mittel für die neutestamentliche Offenbarung Gottes ist, an die sie anknüpft, durch die sie sich verständlich macht, auf deren Grund sie weiterbaut. Lebt nicht der Erlöser in der Schrift? Beweist nicht seine Rede auf Schritt und Tritt, daß sie ihm die Offenbarung seines himmlischen Vaters ist? Bedient er sich nicht in den erhabensten und erschütterndsten Momenten seines Lebens beim Gebet unwillkürlich alttestamentlicher

Worte? Die Unterweisung der Apostel durch ihn müssen wir doch vor allem Offenbarung, zentralste Offenbarung im eigentlichsten Sinn nennen, und knüpft sie nicht an an die Schrift alten Bundes, die er ihnen öffnet, in denen er sie die großen Gottesgedanken finden lehrt, die sich in seiner Person und Sendung erfüllen? Nicht anders aber ist's mit der Predigt der Apostel selber. Die Urgemeinde lebt in der Schrift alten Testaments, hört in ihr Gott zu sich reden und vergleicht mit ihr die Verkündigung der neutestamentlichen Offenbarungszeugen, εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως, ob es sich also hielte (Ap.-Gesch. 17, 11).

So ist die heilige Schrift nicht erst (sit venia verbo!) post festum, nach Abschluß der Offenbarung und ihrer Geschichte verfaßt, sondern in den Organismus der Offenbarung selber verwoben und verwachsen und kann nicht aus ihm herausgelöst werden, ohne daß dieser Organismus gestört, ja zerstört wird und auseinanderfällt. In ihr giebt sich die frühere Offenbarung die Fortexistenz für die späteren Offenbarungsträger und -empfänger. Sie ist's, welche die historische Kontinuität der Offenbarung begründet und gewährleistet. Sie ist, so zu sagen, das Protokoll der vergangenen Offenbarungsakte, das diese gegenwärtig erhält für die Nachwelt. Handelt es sich unter Menschen um einen wichtigen Akt, von welchem Genaues zu wissen für spätere Zeiten nötig ist, so nimmt man ein Protokoll über denselben auf und bewahrt solche Urkunde auf, damit man auf sie als sichere Instanz zurückgreifen könne, da man weiß, daß die bloße mündliche Überlieferung ein ungenügendes Beweismittel ist. Erst mit seiner Protokollierung ist der Akt abgeschlossen. Quod non in actis, non est in mundo. So giebt sich auch die göttliche Offenbarung in den heiligen Schriften ihren Abschluß, die am Ende der beiden großen Offenbarungsperioden zu einem Ganzen, einem Kanon gesammelt werden und die Offenbarung nicht bloß abspiegeln, sondern thatsächlich an die späteren Generationen heranbringen.

Diese Art ihrer Entstehung läßt sich deutlich an der heiligen Schrift beobachten. Sie trägt nicht den Charakter eines systematischen Religionslehrbuches, sondern ist eine Sammlung geschichtlicher Zeugnisse der Offenbarung und über die Offenbarung. Gerade

darin besteht ihr unvergleichlicher und unvergänglicher religiöser Wert. Gerade darauf beruht ihre ursprüngliche Frische und ergreifende Macht, daß sie uns lebendig in den Geschichtsverlauf der Offenbarung hineinversetzt und uns gleichsam zu Augen- und Ohrenzeugen derselben macht, daß wir noch heute Gott selber in ihr auch zu uns reden hören und „seinen Heiligen ins Herz sehen," wie es in Freud und Leid zu Gott steht. Gerade darauf beruht ihre Sufficienz, vermöge welcher sie für alle Verhältnisse der spätesten Geschlechter das Licht von oben und für alle auftauchenden Fragen religiös-sittlicher Art die rechte göttliche Lösung darreicht und die Kirche auf ihrem Wege durch die Jahrhunderte zu dem gottgesetzten Ziel zu leiten vermag. Sie würde das nicht können, wenn sie nur eine Sammlung von religiösen Lehren und Sprüchen wäre, deren Zahl für die tausend Fälle des bunten, unendlich mannigfaltigen Lebens Legion sein müßte. Aber weil sie das Leben der Gottesgemeinde durch die Jahrhunderte begleitet und im Lichte der Offenbarung abspiegelt, weil sie die charakteristischen Typen der Heilsgemeinde in den mannigfachsten Lebenslagen auch nach ihren Anfechtungen und Versuchungen, auch nach ihren Sünden und Verfehlungen, ihren Schwächen und Gebrechen schildert, darum kann sie allen Zeiten die Leuchte vorhalten. Denn nihil novi sub sole. Menschenlos, Menschenschuld und -schicksal wiederholt sich. So erklärt sich auch die der gewöhnlichen, profanen Betrachtungsweise so unverständliche Thatsache, daß sie Dinge enthält, welche scheinbar mit religiös-sittlicher Belehrung nichts zu thun haben, und so häßliche Vorgänge überliefert, wie etwa den blutschänderischen Umgang Lots mit seinen Töchtern (1. Mose 19, 30 ff.) oder die Schandthat von Gibea (Richter 19).

Demnach sind Offenbarung und Schrift allerdings nicht an und für sich identisch, so wenig die wirkliche Geschichte eines Volkes mit ihrer Darstellung in Schrift identisch ist. Aber auch diese letztere nennen wir „Geschichte" und ein Volk, dem sie fehlt, ein geschichtsloses, mag es auch noch so viel erleben. Seine Geschichte ist für dasselbe nur vorhanden, wenn sie in Schriftdenkmalen ihren Niederschlag gefunden hat. So giebt es auch für uns keine Offenbarung ohne die heilige Schrift. Sie bringt die primäre, geschichtliche Offenbarung an uns heran, sie bildet das geistige

Band zwischen ihr und uns und vermittelt so die sekundäre Offenbarung Gottes in unserm eigenen Herzen und Leben, welche nicht ohne sie zu stande kommen kann und uns nichts anderes und mehreres von Gott erkennen läßt, als in ihr enthalten ist. Deshalb kann auch sie mit Recht „Offenbarung" heißen, um so mehr, als der sich offenbarende Gott ebenso der eigentliche Urheber der Schrift wie der historischen Offenbarung ist, welche letztere ebenfalls die kreatürliche Vermittelung nicht verschmäht. Gott ist ihr Urheber, insofern er die Abfassung der heiligen Schrift nicht lediglich der Selbstthätigkeit ihrer menschlichen Autoren überlassen, sondern bei derselben eine besondere Thätigkeit geübt hat, welche wir Inspiration nennen.

2.

Inspiration.

Damit kommen wir auf den umstrittensten Punkt in der Begründung der Schriftautorität.

Freilich die Leugner einer besonderen Inspiration in Beziehung auf die Schrift können nicht bestreiten, daß die Schrift des neuen Testaments den Kanon des alten Bundes als durch Inspiration, das heißt, durch eine besondere Gottes- und Geisteswirkung auf ihre Verfasser im Akt des Schreibens, zu stande gekommen ansieht. „Gottgehaucht," *θεόπνευστος* nennt Paulus 2. Tim. 3, 16 die alttestamentliche Schrift. Getragen und getrieben vom heiligen Geist, *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι* haben nach 2. Petr. 1, 21 die heiligen Menschen Gottes geredet. Der Geist Gottes, der Herr selber redet laut der Bezeugung der Apostel in ihr (die Stellen siehe oben). Ja, Rothe behauptet, daß die altlutherische Dogmatik sich für ihre Vorstellung von der Inspiration der Bibel, zunächst das alte Testament angehend, zwar nicht auf die Autorität des Herrn selber, wohl aber auf die Apostel und die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller berufen könne.[1]) Nichtsdestoweniger verwirft er resolut jede Annahme einer besonderen Inspiration der heiligen Schriften. Die Stellung der Apostel zur Inspirationsfrage könne für uns nicht maßgebend sein. Wollten wir ihnen hierinnen folgen, so müßten wir uns auch ihre Aus-

[1]) A. a. O., S. 218 ff.

legung des alten Testaments aneignen. Das aber gehe gegen das wissenschaftliche Gewissen. Auslegen sei eine wissenschaftliche Funktion, die bestimmten hermeneutischen Grundsätzen folge. Die Auslegung des alten Testaments seitens der Apostel aber geschehe durch Divination, nicht mittelst wirklicher Interpretation. So verändern sie vielfach den Text des alten Testaments und legen in ihn hinein, was eine wirkliche, wissenschaftliche Exegese niemals darin finden kann. Er belegt dies mit Beispielen, allerdings mit wenig schlagenden und beweiskräftigen, wie Philippi ihm nachweist.[1]) Die Inspirationslehre, mit welcher ihre ganze Anwendung des alten Testaments zusammenhänge, sei von den Aposteln ohne weiteres aus dem späteren alexandrinischen Judentum übernommen, „ohne christlich umgebildet zu sein." Die Apostel selber aber machten (trotz 1. Kor. 2, 7. 10. 13; 7, 25; 2. Kor. 5, 20; Gal. 1, 12. 16; 1. Thess. 2, 13) für ihre Person ebensowenig den Anspruch, aus besonderer Inspiration des heiligen Geistes heraus zu schreiben, wie die alttestamentlichen Schriftsteller. So dürfe man den Bruch mit ihrer Anschauung von der Inspiration des alten Testaments und mit der Inspirationslehre der Kirche nicht scheuen. Das, was diese Lehre leisten solle, werde durch die Beziehung der Schrift auf die Offenbarung auch, ja besser erreicht. Eine völlige Irrtumslosigkeit, für welche hinsichtlich der Schrift nach der alten Dogmatik die Inspiration bürgen solle, sei überhaupt bei einer menschlichen Abfassung des Schriftkanons unmöglich und undenkbar. Denn Irrtumslosigkeit der Erkenntnis hänge unzertrennlich mit Heiligkeit des Lebens zusammen und habe an letzterer ihre Voraussetzung und ihr Maß. Seien die Apostel im religiös-sittlichen Leben nicht makellos, so könnten sie auch in ihrer religiösen Erkenntnis nicht irrtumslos sein. Ja, der richtige Begriff der Inspiration selber als eines momentanen, flüchtig dahineilenden, mehr oder minder ekstatischen Zustandes schließe die Annahme einer solchen für das mechanische Geschäft des Schreibens aus (vgl. oben S. 19).

Diese Rotheschen Argumente bilden nun das Rüstzeug der modernen Theologie überhaupt in ihrem Kampfe gegen die Inspirationslehre und werden immer von neuem wiederholt, um ihre

[1]) Kirchliche Glaubenslehre², I, S. 293 ff.

Überflüssigkeit und Unmöglichkeit darzuthun. Wenn aber auch lutherisch-kirchliche Theologen die Unhaltbarkeit der altdogmatischen Theorie über das Wie? der Inspiration zugeben und eine Umbildung der Inspirationslehre versuchen, so thut man alle diese Versuche kurzweg damit ab, daß man ihnen das Dilemma entgegenhält: entweder die Inspirationslehre eines Gerhard, Calov, Quenstedt, Hollaz oder gar keine! Letztere hat sich als unhaltbar erwiesen. Ergo: darf überhaupt nicht mehr von einer Inspiration der heiligen Schrift geredet werden.

Ja, die Inspirationslehre ist nicht bloß überflüssig, sondern geradezu schädlich, wie Herrmann in seinem Vortrag über „Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche," Halle 1882, S. 20 ff., ausführt. Denn es werde durch sie die Vorstellung erregt, als komme es darauf an, jedes Wort der heiligen Schrift als ein Wort des heiligen Geistes hinzunehmen und eine unbestimmte Fülle göttlicher Geheimnisse darin zu suchen. So werde das Verständnis der Schrift gehindert, der Sektenwillkür Vorschub geleistet und die erlösende Kraft der Offenbarung gehemmt, die sich nur dann äußern könne, wenn man ihren Inhalt ohne die Zwischeninstanz einer inspirierten Schrift auf sich wirken lasse und nicht die Aufmerksamkeit von dem Inhalt abgelenkt werde durch Reflexion auf die Entstehungsart der biblischen Schriften.

Nun liegt ja freilich ein Körnlein Wahrheit in der Behauptung, daß eine einseitige Betonung der Inspiration und der formalen Autorität der heiligen Schrift in der That zu einem Mißbrauch derselben führen und für ihr Verständnis ungünstig wirken kann. Die Gefahr, den eine Über- und Unterordnung des Einzelnen bedingenden Zusammenhang, die historische Beziehung und die Stellung der einzelnen Schriftworte im Ganzen der Schriftlehre zu mißachten, dieselben einseitig hervorzuheben und alles Mögliche in sie hineinzugeheimnissen, ist allerdings nicht immer vermieden. Die reformierte Kirche ist z. B. dadurch ein fruchtbarer Mutterboden für die Sekten geworden, daß sie das reformatorische Formal- und Materialprinzip nicht organisch miteinander verbunden und aufeinander bezogen, sondern jenes vereinseitigt und verabsolutiert hat. Sie stellt, ebenso einseitig wie

Rom, die formale Frage: Wo ist die Wahrheit? voran, um erst, nachdem diese entschieden, die sich dann aus jener Entscheidung von selber ergebende Antwort auf die Frage: Was ist die Wahrheit? festzustellen. Rom sagt: Die Wahrheit ist bei dem unfehlbaren Lehramt der Kirche zu suchen. Die Kirche setzt fest, was christliche Wahrheit ist, und bestimmt, was die Gläubigen auf ihre Autorität hin als solche anzunehmen haben. Die reformierte Kirche dagegen geht von dem Satz aus: Die Wahrheit ist allein bei der bis auf die Vokalpunkte des hebräischen Textes inspirierten, unfehlbaren Schrift. Alles, was sie enthält und nur das, was sie enthält, hat unbedingte religiöse Giltigkeit und ist als Wahrheit von den Christen zu glauben. Ihr thatsächlicher Inhalt wird dann auf dem Wege richtiger Auslegung zu ermitteln sein. Welches ist aber die richtige Auslegung? Es leuchtet ein, daß das Resultat des Auslegungsgeschäftes ein sehr verschiedenes sein kann je nach den Voraussetzungen, die man mit hinzubringt, und dem Verfahren, das man beobachtet. Man kann scheinbar auf Grund der Schrift die ausschweifendsten Lehren und Behauptungen aufstellen, wenn man, wie es die Sekten thun, einzelne Schriftstellen einseitig premiert und aus dem Zusammenhang reißt. Je nachdem der nüchterne Verstand oder die fromme Phantasie bei der Auslegung das Scepter führt, kann man einen gemäßigten Rationalismus oder einen sektiererischen Mysticismus als schriftgemäß erweisen, und es ist nicht ausgeschlossen, daß sich das, was als Schriftwahrheit ausgegeben wird, mit dem Fortschritt der hermeneutischen Wissenschaft wandelt und verändert. Dann ist allerdings neben der unfehlbaren Schrift auch eine unfehlbare Auslegungsinstanz nötig, wenn das so abstrakt und absolut gefaßte Schriftprinzip die Garantie der Wahrheit bieten und nicht kirchenzerrüttend wirken, wenn die so isoliert auf den Thron gehobene Schrift nicht das Buch werden soll, „in quo sua dogmata quisque quaerit et invenit."

Deshalb will freilich zu der Lehre von der unbedingten, durch die Inspiration begründeten Autorität der heiligen Schrift der Gedanke der in ihr niedergelegten geschichtlichen Offenbarung Gottes hinzugenommen sein, welch letztere einen deutlich vor Augen liegenden, bestimmten Inhalt und Mittelpunkt hat, auf den alles zielt und von dem aus alles verständlich wird, deren einzelne Strahlen

in einem für jeden erkennbaren Brennpunkt zusammenlaufen; und obwohl unsere alte Dogmatik diesen Gedanken noch nicht in jener bestimmten Ausprägung kannte, welche er in neuerer Zeit gewonnen hat, so war doch schon gleich bei Beginn der Reformation unserm Dr. Luther der Mittelpunkt der heiligen Schrift, die Rettung des Sünders allein aus Gnaden durch den im Glauben ergriffenen, gekreuzigten und auferstandenen Erlöser, und damit der Schlüssel zu ihrem rechten Verständnis mit solcher Deutlichkeit zum Bewußtsein gekommen, daß er mit unbedingter, keinen Zweifel kennender Sicherheit eine jede Auslegung der Bibel verwerfen konnte, welche nicht von ihm ausging oder zu ihm zurückführte, sondern mit ihm in Widerspruch stand. Unsere Kirche aber hat dann diesen zentralen Schriftinhalt als Materialprinzip neben das Formalprinzip der alleinigen Schriftautorität gestellt und in der gewissen Zuversicht, daß er jedem heilsbegierigen Schriftleser alsbald als Kern und Stern der heiligen Schrift entgegenleuchten werde, letzterer die facultas semet ipsam interpretandi zugeschrieben. Jener zentrale Schriftinhalt aber erweiterte sich durch Hinzunahme seiner von der Schrift bezeugten Voraussetzungen und Folgerungen von selbst zu der sogenannten analogia fidei in scriptura, nach welcher die altlutherische Dogmatik alles Einzelne in der Schrift erklärt wissen wollte. Mithin ist das Formalprinzip der lutherischen Kirche nicht der abstrakte leere Satz: die inspirierte und deshalb unfehlbare Schrift ist die alleinige Autorität in Glaubenssachen, wobei es sich noch erst fragt, was sich als ihre Aussage ergeben wird, sondern diese Autorität wird gleich von vornherein konkret-inhaltlich bestimmt: die inspirierte, irrtumslose, nach der in ihr selber mit unzweifelhafter Deutlichkeit vorliegenden Glaubensanalogie verstandene Schrift ist die höchste bezw. alleinige Autorität in Glaubenssachen. Trotz der absoluten Inspirationstheorie der späteren altlutherischen Dogmatik hat so unsere Kirche dennoch keine einzige Sekte erzeugt, und ihre Schriftauslegung ist von allen jenen Mängeln frei, welche Herrmann aus der Inspirationslehre herleitet. Man braucht z. B. nur die in das klassische Werk unserer alten Dogmatik, in die loci Johann Gerhards reichlich eingestreuten exegetischen Partieen zu lesen, um einen Eindruck von der Gesundheit und Nüchternheit alt-

lutherischer Exegese zu erhalten, wie sie auch von Exegeten, die auf einem ganz andern Standpunkt stehen, gerühmt ist.

Mit dem soeben Ausgeführten haben wir eigentlich schon späteren Erörterungen vorgegriffen. Dies wird sich auch nicht ganz vermeiden lassen, wenn wir die weiteren Einwände Herrmanns und anderer gegen die Inspirationslehre besprechen und zurückweisen: daß nämlich diese Lehre die erlösende inhaltliche Kraft der Offenbarung hemme und zwischen der eigentlichen Offenbarung und den Gläubigen eine unberechtigte Zwischeninstanz aufrichte; „daß die Schrift, welche auf Grund ihrer Inspiration den Anspruch der Offenbarung erhebe, eben damit den Wert der geschichtlichen Offenbarungs-Ereignisse verdecke und uns vergessen lasse, daß der geschichtliche Zusammenhang, in dem wir mit ihnen stehen, die göttliche That unserer Erlösung darstelle." Auch abgesehen von der mißverständlichen Dunkelheit des letzten Ausdrucks müssen wir diese Einwürfe für eine wenig überlegte Rede erachten und fragen: Wo ist denn die geschichtliche Offenbarung, die „viel bestimmter und greifbarer als das neue Testament und deshalb auch allein im stande sein soll, der christlichen Gemeinde ihr Dasein und ihre feste Gestalt zu geben,"[1]) ohne die heilige Schrift und abgesehen von ihr? Wo sind die Quellen denn sonst, aus welchen wir die Kunde von ihr schöpfen, durch welche sie greifbar an uns herantritt? Wer sagt uns, daß der unter Kaiser Tiberius gekreuzigte Jude, Jesus von Nazareth, der Heiland der Welt ist? Kaum, daß er gelebt hat, erfahren wir anders woher, als aus dem neuen Testament. Oder wollen wir uns auf die Überlieferung der ersten christlichen Gemeinde stützen? Wollen wir für die Überflüssigkeit einer inspirirten heiligen Schrift den alten Lessingschen Trugschluß anführen: die Kirche sei ja viel älter als die heilige Schrift und habe ein Jahrhundert lang ohne das neue Testament existiert, also sei es bewiesen, daß sie einer Bibel im kirchlich-dogmatischen Sinn als inspirierter Urkunde nicht bedürfe? Wir sagen: „Trugschluß". Denn stützte sich die erste christliche Gemeinde (abgesehen von dem in ihren Händen befindlichen Kanon des alten Testaments) nicht von vornherein auf die gewisse apostolische Verkündigung und Überlieferung,

[1]) A. a. O., S. 27.

der sie allerdings göttlichen Ursprung und deshalb Unfehlbarkeit zuschrieb? Ist diese denn etwas spezifisch anderes, als die Schrift des neuen Testaments? Und wurde die Kirche nicht sofort beim ersten ernstlichen Ansturm auf die Burg ihres Glaubens von der Unausreichlichkeit der Berufung auf die mündliche apostolische παράδοσις überführt und genötigt, auf die schriftliche als die allein gewisse zurückzugehen? Schon der alte Hollaz hat in dieser Hinsicht richtig und treffend bemerkt: „Ecclesia scriptura antiquior est, si hujus materiale spectes; non est antiquior, si pensites formale scripturae.“[1])

Auch nach Herrmann besteht die göttliche Offenbarung wesentlich in geschichtlichen Thatsachen. Bei diesen aber kommt doch alles gerade auf ihre sichere, unbedingt zuverlässige Überlieferung an. Sie haben nur dann die Bedeutung und den Wert als Thatsachen für mich, wenn ich ihrer Realität, ihres Geschehenseins durch die Sicherheit ihrer Überlieferung gewiß bin. Und eine Lehre, welche letztere hinsichtlich der Offenbarungs-Thatsachen garantieren will und garantiert, sollte die Kraft der Offenbarung hemmen? Seltsame Rede!

Dabei handelt es sich nicht bloß um geschichtliche Thatsachen überhaupt, sondern um geschichtliche Thatsachen religiöser Art und Bedeutung, um Thaten Gottes im besonderen Sinne des Wortes, denen man doch diese ihre besondere Qualifikation keineswegs immer von außen ansieht, um Thatsachen also, bei denen es ebenso sehr wie auf ihre Faktizität auch auf ihre richtige Deutung ankommt und welche deshalb von sie authentisch deutenden Gotteworten vor oder bei oder nach ihrem Geschehen begleitet sind. Nicht bloß daß der Mensch Jesus Christus gelebt und gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, muß ich wissen, sondern auch, daß

[1]) Es will beachtet sein, daß die Ausdrücke „materiale“ und „formale“ hier in ihrem scholastischen, vom modernen Sprachgebrauch verschiedenen, ja letzterem entgegengesetzten Sinn gebraucht sind, wonach das materiale den Umfang eines Begriffs, das formale seinen Inhalt oder jenes die an sich indifferente Materie, dieses die ihr ihre Eigentümlichkeit gebende Idee bezeichnet. Somit ist das materiale scripturae der allgemeine Charakter der Bibel als Schrift überhaupt, ihr formale ist der Inhalt, das verbum dei, vermittelst dessen sie heilige Schrift und Kanon der Kirche wird.

in ihm Gott selber zu unserm Heil Mensch geworden ist, daß er *für mich* gelebt und gelitten hat und Gott mich um seinetwillen begnadigen will. Dieser Heilswert seiner Person und seines Werkes aber wird nur aus seinem Selbstzeugnis und dem Zeugnis seiner berufenen Apostel erkannt. Und es sollte religiös gleichgiltig sein, ob mir solch Zeugnis nur auf dem Wege menschlich-geschichtlicher Berichterstattung oder unter außerordentlicher Mitwirkung des heiligen Geistes überliefert ist, der die Zeugen der Offenbarung bei ihrer Berichterstattung vor allen diese trübenden Fehlern und Mängeln bewahrte? Ja, die erstere Art der Überlieferung soll die erlösende Kraft der Offenbarung ungehemmter zur Auswirkung kommen lassen, als eine göttlich veranlaßte und geleitete Berichterstattung? Das verstehe, wer da kann!

Ist es denn wirklich so, wie *Haupt*[1]) beweisen will, daß daß es bei dem Begriff des Wortes Gottes zunächst gar nicht auf seine Herkunft ankommt, wer es und ob Gott es geredet hat, sondern nur auf seine Wirkung, ob ich mich von demselben angesprochen und innerlich ergriffen fühle? Sollte es vielen oder gar den meisten Christen so gehen, wie er von sich sagt: „Wenn ich das Wort lese: „Also hat Gott die Welt geliebt," wie gleichgiltig ist es mir, durch wessen Mund es an mich gelangt, *wenn* dadurch der Glaube in mir geweckt wird!?"[2]) Ja: „*wenn*!" Man muß aber doch wohl fragen: Wird der Glaube — wohlgemerkt: der wirkliche bußfertige Glaube an den für uns gekreuzigten und auferstandenen gottmenschlichen Erlöser, wie Schrift und Kirche ihn meinen — denn geweckt werden, wenn ich das im Korân oder Rig-Veda lese? Wird nicht auch der entstehende Glaube unwillkürlich schon auf die Herkunft eines solchen Wortes reflektieren *müssen*, darauf, daß es von dem lebendigen Gott her ist und dessen Gesinnung ausdrückt, daß es von berufenen Zeugen Gottes geredet ist bezw. von dem Herrn selber? Ja, wenn es sich in der christlichen Religon nur um eine Selbstbeziehung des Menschen auf, um seine Selbsterhebung zu Gott, um eine sittlich fördernde

---

[1]) In seiner Schrift: „Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen." Bielefeld und Leipzig. 1891.

[2]) A. a. O., S. 45.

Kraft für den Menschen oder um subjektive Erlebnisse seines Innern, die auf ihn eine befreiende Wirkung ausüben, handelte, dann möchte es wohl so oder ähnlich sein. Wenn es nicht darauf ankommt, daß der heilige Gott, der mir, dem Sünder, als ein verzehrendes Feuer gegenübersteht, seine Stellung zu mir ändert, mir gnädig wird und die Sünde vergiebt, sondern wenn es so ist, daß Gott mir in Wirklichkeit gar nicht zürnt, sondern ich ihm nur ein unberechtigtes Mißtrauen entgegenbringe, als ob er solches thue, dann mag ich eines gewissen, objektiven Zeugnisses Gottes für seine veränderte Stellung zu mir entraten und mich doch in die Gemeinde der Versöhnten einrechnen können. Aber es handelt sich in dem wirklichen historischen Christentum um viel Größeres und Höheres, als in der subjektivistischen Religion der Modernen: nicht bloß um unsere Umstimmung Gotte gegenüber, sondern vor allem um die Umstimmung Gottes in Beziehung auf uns, nicht um die Erregung oder Änderung meiner religiösen Gefühle, sondern um die thatsächliche Änderung der Stellung Gottes zu mir. Der lebendige, heilige Gott, dessen Gericht über meine Sünde und Schuld ich im Gewissen fühle, soll mich freisprechen und rechtfertigen, soll mein Vater werden und ich sein Kind. So muß ich auch sein Zeugnis und seine Erklärung haben, daß er mich zu seinem Kinde annehmen will, ja in Christo angenommen hat, und ich kann mir das nicht selber sagen, wie ich mir nicht selber sagen kann, daß ich der Sohn meines Vaters bin, sondern von diesem als solcher anerkannt werden muß. So muß ich dessen gewiß sein, daß das Wort der heiligen Schrift, das mir die Kindschaft bei Gott verheißt, eben von Gott selber herrührt und von den Aposteln in seinem Namen und seinem Geiste geschrieben ist. Denn ohne die Schrift verlieren ja auch die Sakramente ihre Bedeutung als Bürgen und Garanten der Heilsgewißheit. Sie sind die pignora, die signa et sigilla gratiae nur auf Grund ihrer in der Schrift bezeugten unmittelbaren göttlichen Einsetzung. Gewiß, die Rechtfertigung, welche als transcendenter Akt zunächst in foro coeli vor sich geht, geschieht dann weiter auch in foro conscientiae, wird uns hier von dem heiligen Geiste insinuiert, reflektiert sich in unserer geistlichen Erfahrung. Aber was es mit dieser auf sich hat und daß nicht

sie für sich allein die letzte Instanz unserer Heilsgewißheit sein kann, werden wir nachher noch sehen. Römische Bahnen aber werden wir doch nicht wandeln und uns auf die Garantie der Kirche berufen wollen!

So ist es ein verhängnisvoller Irrtum, die religiöse Bedeutung der Inspirationslehre zu leugnen und sie zu Gunsten der Offenbarung und der ungehemmten Auswirkung der erlösenden Kraft der Offenbarung leichten Herzens über Bord zu werfen, als ob für die Gewißheit des Glaubens nichts auf sie ankomme, ja, als ob sie ein Hindernis für den Glauben sei. Der Glaube, der sich durch sie, statt gestärkt, nur gehindert fühlt, wird eben ein anderer als der Glaube Luthers und Gerhards sein, ein Glaube, der eines festen, göttlich gewissen Grundes nicht bedarf, weil er die tentatio nicht kennt.

Was dann aber die weiteren Einwürfe gegen das Inspirationsdogma anlangt, so ist es doch völlig willkürlich, wenn man, wie Rothe, einen aprioristischen Begriff von der Inspiration als einem flüchtig dahineilenden, rein momentanen Zustande aufstellt und dann von ihm aus ebenso a priori die Inspiration der Bibel als eines schriftstellerischen Produktes für unmöglich erklärt. Mit Recht antwortet Frank:[1] „Was haben wir mit diesem euren ‚Begriff' zu schaffen? Korrigiert ihn nach den Thatsachen, statt die Thatsachen nach ihm zu alterieren! Unser Begriff stammt aus der Erfahrung des Wortes Gottes als eines heilwirkenden, geistgetragenen und geistzeugenden, insofern eben nicht menschlichen, sondern göttlich inspirierten." Nicht minder willkürlich ist Rothes Behauptung, daß die Irrtumslosigkeit nun einmal dem unabänderlichen Gesetz des menschlichen Wesens zufolge ihr Maß an der religiös-sittlichen Normalität habe; wo diese noch nicht völlig erreicht sei, da könne auch jene noch keine absolute sein. Es versteht sich ja nun von selbst, daß auch bei den Aposteln diese religiös-sittliche Normalität noch nicht in absoluter Vollkommenheit vorhanden war, und es bedurfte kaum der Begründung dieser Behauptung durch den Hinweis auf das bekannte „Heucheln" des Petrus in Antiochien Gal. 2, 11 ff. Aber gerade dieser Vorgang beweist, daß mit einer

[1]) System der christlichen Gewißheit[2], II, S. 278.

sittlichen Verfehlung keineswegs immer sofort eine Trübung der religiösen Erkenntnis Hand in Hand zu gehen braucht, wie denn das Thun des Petrus nur deshalb ein „Heucheln" genannt werden kann, weil es mit seiner besseren religiösen Erkenntnis nicht in Übereinstimmung stand. Gewiß ist die rechte religiöse Erkenntnis nicht möglich ohne lebendiges Innewerden der himmlischen Dinge im Glauben, aber sie hat ihr Maß nicht an der religiös-sittlichen Normalität, sondern eilt dieser voraus. Ich denke, die Erfahrung eines jeden gläubigen Christen wird dies bestätigen, wird bestätigen, daß seine Erkenntnis allezeit besser und vollkommener ist, als sein Leben. Gerade an dem Bewußtsein, daß er noch nicht ist, was er, wie er wohl weiß, sein soll und muß, daß er das ihm klar vor der Seele stehende Ideal noch lange nicht erreicht hat, entzündet sich sein Streben nach Vollkommenheit. Ein Paulus ist sich durchaus der rechten und vollkommenen Erkenntnis des Evangeliums bewußt (Gal. 1, 6—10), während er allerdings in Bezug auf seine religiös-sittliche Normalität noch bekennen muß: „Nicht daß ich's schon ergriffen hätte oder schon vollkommen sei" (Phil. 3, 12). — Wenn endlich Rothe das Zeugnis der Kirche und der Apostel selber für die Inspiration der heiligen Schrift ohne weiteres beiseite setzt und für nicht verbindlich erachtet, weil letztere sich in diesem Punkte einfach der im späteren Judentum herrschenden Anschauung von der Inspiration religiöser Schriften angeschlossen, so sagen wir mit Kübel:[1]) „Alles, was wirklich apostolischer, amtlicher Entwickelung christlicher Glaubensanschauung einverleibt ist, ist eo ipso göttlich gültig, mag die gelehrte Forschung das betreffende Lehrstück auch als ein solches nachweisen, das so oder anders schon in jüdischer oder hellenischer Weisheit eine Rolle gespielt hat." Wer sind wir, daß wir die Lehre der Apostel über das, was christlich und religiös bedeutsam ist oder nicht, nach unseren Anschauungen zu korrigieren uns unterfangen wollten!

Auch das Zeugnis der Kirche wiegt uns nicht so leicht wie der modernen Theologie. Der Kirche aber hat die Inspiration der heiligen Schrift zunächst des alten, sodann auch des neuen

[1]) Bedeutung der Autorität für Glauben und Glaubenswissenschaft. „Neue kirchliche Zeitschrift," 1893, IV, S. 66.

Testaments von Anfang an festgestanden. Und wenn auch Luther und die Symbole unserer Kirche keine ausführliche Theorie über die Art der Inspiration entwickeln, so wird doch niemand leugnen können, daß sie die Thatsache derselben anerkennen. Davon zeugt ihr ganzer Schriftbeweis und ihre Betonung des verbum dei als derjenigen Instanz, welche allein Artikel des Glaubens zu stellen habe und an welcher jede Lehre zu messen sei. Auf die einschlagenden Stellen in der Einleitung der F. C. werden wir weiter unten zurückkommen. Hier sei nur der bekannte Ausspruch Luthers in den Schmalkaldischen Artikeln (P. II, art. II, § 15) angeführt: „Ex patrum enim verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei. Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum dei condat articulos fidei et praeterea nemo ne angelus quidem," in welchem das verbum dei eben als von Gott herrührend den verbis etfactis der patres entgegengestellt wird, und auf die Stellen hingewiesen, in denen die Bekenntnisschriften die Worte der heiligen Schrift ausdrücklich als Worte des heiligen Geistes bezeichnen:[1]) wenn es etwa in der Augustana art. XXVIII, § 49 von 1. Tim. 4, 1 heißt: „Num frustra haec praemonuit spiritus sanctus?" oder in der Apologie art. II, § 108 von den für die Glaubensgerechtigkeit angeführten Schriftaussagen gesagt wird: „Num arbitrantur excidisse spiritui sancto non animadvertenti has voces?" So könnte es nicht heißen, wenn man die heilige Schrift nicht als durch Inspiration des heiligen Geistes entstanden angesehen hätte.

Die Theorie unserer späteren altlutherischen Dogmatik von Johann Gerhard an über das Wie? über den Hergang der Inspiration ist damit freilich noch nicht als im Sinne unserer Bekenntnisschriften gerechtfertigt. Wir müssen es vielmehr für durch Dieckhoff[2]) erwiesen halten, daß sie keineswegs mit der von jeher in der Kirche gültigen Anschauung identisch, sondern eine Neubildung

[1]) Vgl. Nösgen, Die Lehre der lutherischen Symbole von der heiligen Schrift in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift", 1895, Band VI, S. 887 ff.

[2]) „Die Inspiration und Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift", Leipzig 1891 und „Noch einmal über die Inspiration und Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift", Rostock 1893.

ist und dabei einen übergreifenden Charakter trägt, sofern sie mit dem deutlich vorliegenden Thatbestand der heiligen Schrift nicht in Einklang steht, denselben vielmehr nur durch Gewaltsamkeiten erklären kann.

Wohl haben die alten Dogmatiker recht, wenn sie die Inspiration von der allgemeinen habituellen Erleuchtung unterscheiden und als eine illuminatio extraordinaria bezeichnen, und wenn sie weiter diese erleuchtende Thätigkeit des heiligen Geistes nicht bloß auf die Person der heiligen Schriftsteller beziehen und als Personal-Inspiration fassen, sondern ihr die bestimmte Richtung und Beziehung auf die Schriften geben und einen concursus dei specialissimus bei der Abfassung derselben annehmen. Auch das ist nicht falsch, daß es sich bei der Inspiration, wenn man sich ihren Hergang begrifflich vorstellig machen will, irgendwie um einen impulsus ad scribendum und um eine suggestio rerum et verborum handeln wird. Es fragt sich nur, ob letztere wirklich so vor sich gegangen sei, wie sie sich das denken, daß die heiligen Schriftsteller lediglich passive Werkzeuge des heiligen Geistes waren und dieser ihnen alles unterschiedslos in die Feder diktierte: Sätze wie Wörter und Vokalpunkte, Bekanntes und Unbekanntes, Religiöses wie Geographisches und Chronologisches, so daß jedes Wort und jeder Satz auf die unmittelbare Autorschaft des heiligen Geistes zurückzuführen ist, ohne irgendwie von der Subjektivität der menschlichen Schreiber beeinflußt zu sein, und der heilige Geist hier Geschichte und dort lyrische Poesie, hier eine logisch-dialektische Lehrentwickelung und dort einen Hymnus oder ein Citat aus Aratus oder Epimenides dictando suggerierte. Aus der Schrift selber wird sich diese Theorie schwerlich beweisen lassen. Denn das ist doch kein Beweis, wenn sich die alte Dogmatik immer wieder auf das Wort πᾶσα in 2. Tim. 3, 16 (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) beruft und etwa argumentiert: wären die hebräischen Vokalpunkte nicht mit eingegeben, so wäre eben nicht die ganze Schrift inspiriert, was sie doch nach der Timotheusstelle sein soll.

Durch diese übergreifende Theorie (das wird den Gegnern zuzugeben sein) wird allerdings die wirkliche Beschaffenheit der heiligen Schrift nicht erklärt, sondern unverständlich gemacht. Freilich trägt diese Knechtsgestalt wie der, von dem sie zeugt, und nur das Auge

des Glaubens sieht in ihr das verbum dei, salvandis datum ad salutem. Aber das Auge des gläubigen Lesers sieht auch, daß die Individualität der menschlichen Schreiber sich auf Schritt und Tritt geltend macht, daß Darstellungsweise, Sprachschatz, Stil der biblischen Verfasser individuell verschieden, auch nicht von allen und jeglichen Barbarismen und Solözismen frei ist, wie die alte Dogmatik behauptet und von ihrer Auffassung des Hergangs der Inspiration aus konsequenterweise behaupten muß, und sein Verstand kann es eine Erklärung dieser bei der absoluten Inspirationslehre allerdings unerklärlichen Thatsache nicht nennen, wenn man solche formellen Eigentümlichkeiten und Unebenheiten auf die Accommodation des heiligen Geistes an die Eigenart der menschlichen Verfasser oder auf die Verschiedenheit der dargestellten Materien zurückführt. Und wenn es nur formelle Eigentümlichkeiten wären! Es liegen aber auch nicht wegzuleugnende sachliche Differenzen vor, die freilich die Zusammenstimmung der religiösen Wahrheiten in keiner Weise stören, die Wahrhaftigkeit der einzelnen Zeugen nicht zweifelhaft machen und bezüglich der Heilslehre völlig belanglos, aber doch vorhanden und bei der absoluten Inspirationstheorie unerklärlich sind. Oder ist es, wenn die inspirierende Thätigkeit des heiligen Geistes nach Art eines Calov oder Quenstedt gedacht wird, zu erklären, daß derselbe eine thatsächliche Unrichtigkeit diktiert, wenn etwa die Reihenfolge der Versuchungen Jesu bei Matthäus und Lukas eine verschiedene ist, also bei dem einen Evangelisten nicht mit dem wirklichen Verlauf übereinstimmt? Ist es zu verstehen, warum selbst ein so überaus wichtiger Vorgang, wie die Einsetzung des heiligen Abendmahls, mit geringen Abweichungen überliefert und die bedeutsamen Worte des Herrn bei demselben nicht in übereinstimmender Form von dem heiligen Geist diktiert werden? Diese und ähnliche Beispiele sind ja so bekannt, daß wir sie nicht ausführlich zu besprechen brauchen.

Und wenn nur der Zweck erreicht würde, den man bei dieser, wie oben schon bemerkt, auf rein logischem Wege entstandenen Theorie im Auge hatte: die absolute Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift auch in den geringfügigsten Nebensachen sicher zu stellen! Es ist ja klar, daß dies nur zuträfe, wenn wir noch das Autographon der Apostel wortwörtlich besäßen. Aber letzteres

ist ja alsbald verloren gegangen, und die Schrift, die wir wirklich haben, zeigt unzählige Varianten im Texte. Wohl sind dieselben für die sichere Erkenntnis des Evangeliums völlig irrelevant, aber es sind und bleiben doch Varianten. Hätte das wörtliche Diktat des heiligen Geistes jene Bedeutung, welche die alte Dogmatik ihm zuschreibt, so würde die Vorsehung es nicht zugelassen haben, daß es spurlos verloren ging und auch die Bibel ihre fata, wie andere menschliche Bücher, hatte. Die Bibel, wie wir sie jetzt haben, ist jedenfalls kein wörtliches Diktat des heiligen Geistes mehr. Mit dieser Thatsache fällt auch die Bedeutung der altdogmatischen Inspirationstheorie, freilich nicht die Bedeutung der Inspiration selber. Diese will eben anders, sie will so gefaßt sein, daß sie der vorliegenden Beschaffenheit der heiligen Schrift gerecht wird und doch dabei das freudige Bekenntnis begründet, daß wir in ihr das Wort Gottes besitzen, das in Ewigkeit bleibt und nicht gebrochen werden kann.

Wir können hier natürlich keine ausführliche Inspirationslehre entwickeln, sondern müssen uns auf Andeutungen zu einer solchen beschränken. Dabei will zweierlei ins Auge gefaßt sein: einmal der göttliche Beruf der Apostel und ihrer Gehülfen, die Offenbarung nicht bloß der Welt zu verkündigen, sondern sie auch als die erwählten Organe Gottes und Jesu Christi authentisch zu bezeugen, und die charismatische Ausrüstung zu diesem Beruf (Joh. 15, 27; 1. Joh. 1, 2. 3; Apostel-Gesch. 1, 8). Letztere ist die notwendige Voraussetzung und Grundlage der Inspiration der heiligen Schriften neuen Testaments, das erste bei ihrer dogmatischen Bestimmung zu berücksichtigende Moment. Die Apostel sind Augen- und Ohrenzeugen dessen, was sie verkündigen und schreiben (Apostel-Gesch. 1, 22). Sie sind die Empfänger der primären Offenbarung. Sie sind einst vom Herrn selber durch sein mündliches Wort gelehrt, und nicht bloß das, er hat ihnen seinen Geist verheißen und gesandt, der sie alles lehren, sie an alle seine Worte erinnern, sie in alle Wahrheit leiten, also in absoluter Weise über die göttlichen Dinge erleuchten soll (Joh. 14, 26; 16, 13), so daß nicht sie es eigentlich sind, die da reden, sondern Gottes und Jesu Christi Geist durch sie redet (Matth. 10, 20; vergl. 1. Kor. 2, 4) und das Wort von ihnen gelten kann: „Wer euch höret,

der höret mich" (Luc. 10, 16). Das ist die eine der Offenbarung zugewendete Seite der Inspiration, die habituelle Personal-Inspiration, die illuminatio mentis extraordinaria, die sich von der Erleuchtung eines jeden gewöhnlichen Christen eben durch ihren Zusammenhang mit der beruflichen Stellung der Apostel unterscheidet und als eine der letzteren entsprechende ursprüngliche und vollkommene anzusehen ist. Sie wohnt den Aposteln stetig bei, auch während ihrer mündlichen Predigt und in allem ihrem apostolischen Handeln. — Und dazu kommt andererseits noch ein concursus dei oder spiritus sancti specialissimus bei der Abfassung ihrer Schriften, welche den Zweck haben, die von ihnen mündlich bezeugte Offenbarung für alle nachfolgenden Geschlechter bleibend zu fixieren, und solchem Zweck nicht entsprechen würden, wenn sie die Fehlsamkeit rein menschlicher Litteratur-Produkte an sich trügen. Nehmen wir bei allem menschlichen Handeln einen concursus dei zu den kreatürlichen Mittelursachen an, so wird er hier in sonderlicher Weise zu statuieren, das Mitwirken des heiligen Geistes bei der Abfassung der heiligen Schriften aber, wenn auch wunderhafter Art, doch dem sonstigen Verhältnis Gottes zu den causis secundis analog sein, nach welchem die göttliche Mitwirkung die kreatürlichen Mittelursachen nicht völlig außer Wirksamkeit setzt, sondern in ihren Dienst nimmt, nicht aufhebt, sondern erhebt. Der heilige Geist macht durch seine inspirierende Thätigkeit nicht etwa aus einem unpoetischen Mann einen Dichter, wohl aber aus dem Poeten auf Israels Königsthron einen heiligen Sänger. Er unterdrückt und beseitigt nicht die dialektische Begabung und Schulung eines Paulus, sondern reinigt und leitet sie für die lehrhafte Darstellung des Evangeliums. Er wirkt in der mannigfachsten Weise bei der Entstehung der heiligen Schriften mit, anders bei einer einfachen Geschichtserzählung, anders bei einem Psalm, anders bei einem Lehrbrief. Er beschränkt sich hier auf eine bloße Bewahrung vor Irrtum und läßt der menschlichen Individualität des Schriftstellers den größten Spielraum und reicht dort nicht bloß den Gedankeninhalt, sondern auch den sprachlichen Ausdruck, das Wort, ja die Wörter dar, je nach Art und Zweck der jedesmaligen Darstellung, je nachdem die Wichtigkeit der Sache es erfordert, je nachdem es gilt, nicht bloß

etwa den äußeren Verlauf der Offenbarungsgeschichte zu berichten, sondern ein direktes Wort Gottes oder Jesu Christi authentisch zu überliefern, so daß es kein „rabbinischer Midrasch", sondern sachlich begründet ist, wenn etwa Paulus Gal. 3, 16 aus dem Singularis des Wortes „Same" in der Verheißung Gottes an den Abraham (1. Mose 12, 7; 13, 15; 17, 7; 22, 18; 24, 7) bedeutsame Schlüsse zieht und hier auch das einzelne Wort und die Wortform unmittelbar auf Gott zurückführt. Der concursus des heiligen Geistes läßt sich deshalb nicht a priori in eine abstrakte, für alle Bücher und Teile der heiligen Schrift unterschiedslos geltende Formel fassen. Seine Inspiration ist bald mehr, bald weniger intensiv, wie auch ein menschlicher Schriftsteller bald mehr, bald weniger seine ganze Persönlichkeit, sein Herz in die Darstellung wirft. Wer aus eigener Erfahrung weiß, wie schriftstellerische Erzeugnisse zu stande kommen, wird sich diese Art der göttlichen Mitwirkung und Begeisterung wohl begreiflich machen können, denn bei aller geistigen Produktion ist etwas Geheimnisvolles. Das Beste, was wir schreiben, fließt uns zu, wir wissen nicht, woher, und je mehr ursprüngliche Begeisterung uns die Feder führte, um so mehr steht uns eine Schrift, obgleich sie unser eigenstes Erzeugnis ist, später gleichsam als ein Fremdes gegenüber, als das Geschenk einer höheren Macht in einer glücklichen Stunde, das wir noch einmal so zu leisten uns nicht im stande fühlen. So ist es denn auch unmöglich, in der heiligen Schrift abstrakt zu unterscheiden zwischen demjenigen, was auf Rechnung des heiligen Geistes und was auf Rechnung der menschlichen Schriftsteller kommt, sondern es gilt das Wort des Chrysostomus: *πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα*. Alles ist göttlich und menschlich zugleich, wie im Leben des Herrn selber, der ebenso ein wahrer Mensch, wie wahrhaftiger Gott war. — Wir nehmen also allerdings Stufen und Grade in diesem concursus des heiligen Geistes bei der Abfassung der heiligen Schriften an, wie dies z. B. auch Philippi[1]) thut, nur daß wir dahingestellt sein lassen, ob man gerade nur drei Inspirationsarten, die geschichtliche, die prophetische und apostolische Inspiration unterscheiden kann und ob ihrer Arten

[1]) Kirchliche Glaubenslehre[2], I, S. 222 ff.

nicht viel mehr sind und das Leben nicht auch hier die Schablone verschmäht.

Dabei müssen wir noch bemerken, daß allerdings bei dieser Auffassung der Inspiration die Person bezw. der apostolische Beruf der heiligen Schriftsteller nicht gleichgültig ist, wenigstens nicht in Bezug auf das neue Testament, während für das alte Testament, das in seiner Totalität als inspiriertes Wort Gottes von dem Herrn und den Aposteln anerkannt ist, die Frage viel einfacher liegt, zumal es sich hier fast durchweg um namenlose Schriftsteller handelt[1]). Die Authentie der neutestamentlichen Schriften wird nach unserer Darstellung allerdings mitbedingend für ihre Inspiration und folgeweise ihre Kanonizität. Inspiriert und demnach kanonisch ist nur das, was apostolisch ist. Die Kanonizität der einzelnen Schriften hängt nicht ab von der Anerkennung der Kirche oder der Konzilien, sondern von der Apostolizität ihrer Verfasser. Hatte die erste Kirche zunächst vielfach auch noch solche Schriften in dem Kanon, d. h. dem Verzeichnis ihrer Vorlesebücher für den öffentlichen Gemeindegottesdienst, welche nicht von Aposteln herrührten, so mußten, als gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der Häresie gegenüber der Kanon der kirchlichen Vorlesebücher zu dem normativen Lehrkanon der als „Neues Testament" der heiligen Schrift alten Testaments zur Seite gestellten Schriftensammlung wurde, jene nicht apostolischen Schriften ausgeschieden werden, und die Fixierung des Kanon geschah nicht ohne eine „Reduktion" der für die Lektion im Gottesdienst gesammelten Schriften (A. Harnack). Man sonderte das wirklich Apostolische ab von allen andern bloß kirchlichen Schriften und bestimmte den apostolischen Ursprung einer Schrift vor allem nach ihrer äußeren Bezeugung und, wo diese nicht einhellig war, auch mit Zuhilfenahme innerer Kriterien und unter Berücksichtigung der Übereinstimmung ihres Inhalts mit der noch lebendigen *παράδοσις ἀποστολική*. Die ecclesia primitiva hat demnach freilich den Kanon gesammelt, aber ihm und seinen einzelnen Bestandteilen nicht erst durch ihre Anerkennung die kanonische Autorität verliehen, welche vielmehr in ihm selber liegt und auf dem apostolischen

[1]) Vgl. J. Kunze, Ev. und kathol. Schriftprinzip, Leipzig, 1899.

Ursprung beruht. Die Kirche zeugt freilich für die Schrift, aber nur wie der Goldschmied die Echtheit eines Edelsteins bezeugt, der seinen Wert in sich selber trägt, nicht judicialiter et praetorie, sondern nur ministerialiter. Sie ist „non magistra, sed ministra scripturae, non mater, sed filia, non auctor, sed custos, testis et interpres, non judex, sed index et vindex," sagt Hollaz mit Recht. Wir haben ihre Bezeugung auf dem Wege historischer Kritik nachzuprüfen Recht und Pflicht, nur nicht so, daß wir von willkürlichen Voraussetzungen aus ihr Zeugnis nach der einen oder der andern Seite hin meistern und entweder nach rein inneren Kriterien eine von jeher in ihr als apostolisch bezeugte Schrift verwerfen oder eine von ihr als nicht unzweifelhaft apostolisch angesehene Schrift nachträglich kanonisieren und den übrigen zweifellos apostolischen völlig gleichstellen. Der demnach auch von Luther und Martin Chemnitz festgehaltene, neuerdings von Philippi[1]) wieder betonte Unterschied der ὁμολογούμενα und ἀντιλεγόμενα, der proto- und deuterokanonischen Schriften im neuen Testament wird nicht, wie es später in unserer Kirche geschehen ist, völlig zu verwischen sein, und wenn es so ist, daß zur Zeit des Herrn die Zugehörigkeit des Buches Koheleth, des Hohenliedes und des Buches Esther zum alttestamentlichen Kanon noch zweifelhaft war, so sind diese Bücher als ἀντιλεγόμενα des alten Testaments zu bezeichnen. Sollte aber gegen unsere Auffassung von der Inspiration als auf der Grundlage der charismatischen Ausrüstung für den apostolischen Beruf ruhend und von der Kanonizität als aus der Apostolizität und Inspiration folgend eingewandt werden, daß ja doch Markus und Lukas keine Apostel waren und demnach die Inspiration und Kanonizität ihrer Schriften zweifelhaft werde, so ist zu entgegnen, daß beide doch als unmittelbare Schüler und Begleiter von Aposteln zu dem Kreise der unmittelbaren Empfänger der Offenbarung gehörten, ihre Schriften aber der Kirche als unter der Autorität des Petrus und Paulus abgefaßt und durch sie gedeckt gelten.

Resümieren wir, so beruht also die Autorität der heiligen Schrift objektiv darauf, daß sie Gottes Wort und nicht bloß das Wort der Menschen ist, welche sie verfaßten. Sie ist aber Gottes

[1]) Philippi, Kirchl. Glaubenslehre², I, S. 157 ff.

Wort einerseits wegen ihres göttlichen Inhalts, weil sie die Urkunde der göttlichen Offenbarung ist, andererseits aber auch wegen ihrer göttlichen Entstehung, weil sie die nicht auf rein natürlichem, geschichtlichem Wege, sondern durch dieselbe offenbarende, näher die inspirierende Thätigkeit des heiligen Geistes zu stande gekommene Urkunde der göttlichen Offenbarung ist, so daß sie letztere in untrüglicher Weise allen Zeiten und Jahrhunderten vermittelt und vergegenwärtigt. Darum ist sie uns Autorität, und daraus ergiebt sich von selber das Wesen solcher ihrer Autorität.

II.

Das Wesen der Schriftautorität.

1.

Religiöse Autorität.

Autorität ist Macht, Herrschaftsübung. Bei jeder Autorität fragt es sich also zunächst nach dem Gebiet, auf welchem sie eigentlicher und rechtmäßiger Weise ihre Macht und Herrschaft übt. Dies Gebiet kann für die Autorität der heiligen Schrift nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Es erstreckt sich so weit, wie sich die Offenbarung erstreckt. Die Grenzen dieser sind auch die Grenzen der Schriftautorität. Die Offenbarung aber ist wesentlich Heilsoffenbarung, nicht Mitteilung beliebiger Erkenntnisse, sondern Mitteilung der heilsamen Erkenntnis des allein wahren Gottes, in welcher das ewige Leben besteht (Joh. 17, 3). Nicht wie sie theoretisch und praktisch diese Welt beherrschen, sondern wie sie die Welt der zukünftigen Dinge ererben und Knechte, ja, Kinder Gottes werden, will die Offenbarung den Menschen zeigen, nicht ihr natürliches Wissen bereichern, sondern den Glauben wecken, nicht über Kultur-, sondern über religiös-sittliche Fragen das rechte Licht verbreiten. Mithin ist auch die Autorität der heiligen Schrift auf diesem Gebiet zu belassen und nicht dort anzurufen, wo es sich um die natürlichen Dinge dieser Welt handelt. Sie bemißt sich nach ihrem Heilszweck und erstreckt sich auf die Sachen, „da man mit Gott zu thun hat". Es sollte dies nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden brauchen, wenn nicht auch von kirchlicher Seite zuweilen darin gefehlt wäre, daß man die Autorität der heiligen Schrift für Behauptungen einsetzte, die sie uns weder verbürgt, noch verbürgen will, und eben damit gefährdete, indem man berechtigten Widerspruch und unnötige Konflikte hervorrief, in welchen uns der Sieg nicht verheißen ist. Wir haben es der Naturwissenschaft zu überlassen, die bestehende Welt zu erforschen und die Gesetze und Be-

dingungen des natürlichen Lebens aufzusuchen. Nur wenn diese behaupten will, die Welt könne nicht durch einen allmächtigen persönlichen Schöpfer entstanden sein, und die Naturgesetze schlössen das Eingreifen des lebendigen Gottes in den Weltlauf aus, ist die Autorität der Bibel geltend zu machen. Denn hier überschreitet die Wissenschaft das ihr belassene Gebiet und stellt unbewiesene Behauptungen religiöser Art auf. Die Anthropologie mag die Eigenart der verschiedenen Menschheitstypen und die historische Verbreitung des Menschengeschlechts auf Erden, die Psychologie das Wesen und die Funktionen der menschlichen Seele, die Astronomie die Beschaffenheit und die Bahnen der Himmelskörper zum Gegenstand der Forschung machen und sehen, wie weit es ihr gelingt, ihre Objekte zu erkennen. Aber wenn die Anthropologie die Evolutionslehre zum alleinberechtigten wissenschaftlichen Prinzip und den Affen zum Stammvater der Menschen macht oder die Einheit des Menschengeschlechts leugnet, oder wenn die Psychologie die Freiheit des Willens und damit die sittliche Persönlichkeit negiert, oder wenn die Astronomie behauptet, das Kopernikanische Weltsystem habe keinen Platz für Himmel und Hölle und eine himmlische Geisterwelt, dann führen wir die Autorität der Schrift ins Feld. Denn hier befinden wir uns auf religiös-sittlichem Gebiet, auf dem die Schrift regina et magistra ist. Sie belehrt uns nicht über die technischen Fragen der Nationalökonomie und Sozialwissenschaft, über das beste Lohnsystem oder über politische Maßregeln zur Herbeiführung einer gerechten Güterverteilung, wohl aber darüber, wie wir uns auch im irdischen Erwerbsleben als Diener Gottes und als Brüder untereinander beweisen sollen, und wenn die moderne Soziologie das Heiligtum der Familie antastet und an der gottgewiesenen Stellung der beiden Geschlechter zueinander rüttelt, so stellen wir ihr mit Recht die nie veraltende Autorität der Schrift entgegen, denn hier handelt es sich um die unantastbare Grundlage des sittlichen Gemeinschaftslebens.

Überall, wo man auf die letzten Prinzipien zurückgeht, trifft man nach Proudhons Wort auf die Theologie, und da hat auch die Schrift das letzte entscheidende Wort zu sprechen. Denn da wird das Grundverhältnis des Menschen, das religiöse, berührt. Da hören die Urteile auf, rein wissenschaftliche zu sein, und nehmen

religiösen Charakter an. Auch alle weltliche Wissenschaft wird durch die heilige Schrift an die Grenze erinnert, wo das Wissen aufhört und der Glaube in sein Recht tritt, und wie für alle ernste Lebensarbeit stellt diese auch für den wissenschaftlichen Betrieb die rechten ethischen Voraussetzungen fest. Eine Wissenschaft, die sich jener bewußt bleibt und auf dieser ruht, wird niemals mit ihr kollidieren.

2.

Supranaturale, unbedingte Autorität.

Auf ihrem eigentlichen Gebiet, dem religiös-sittlichen, aber herrscht nun die Schrift unbedingt und unbeschränkt und duldet nicht, daß man ihr andere Autoritäten als gleichberechtigt zur Seite stellt, sei es die nach dem Tridentinum „pari pietatis affectu" zu verehrende Tradition oder die nach dem Vaticanum die Tradition repräsentierende Person des unfehlbaren Papstes. Jede Gleichstellung verdrängt die Schrift aus der ihr gebührenden Stellung der letztlich allein entscheidenden Instanz und wird alsbald naturgemäß in Überordnung ausschlagen. Ihre Herrscherstellung ist die absolute Monarchie einer supranaturalen Autorität eigenen Rechtes, weil von Gottes Gnaden. Die römische Kirche hat daraus, daß ich so sage, ein mittelalterliches Kaisertum gemacht, dessen Krone der Papst verlieh und das nach der Gregorianischen Anschauung von diesem Recht und Macht nahm, wie der Mond sein Licht von der Sonne. Die Kirche ist's dort, welche der Schrift erst die Autorität verleiht und in ihr Recht als Gottes Wort einsetzt. Sie bestimmt den Kanon; sie bestimmt die „authentische" Textgestalt desselben (Vulgata); sie bestimmt seine richtige Auslegung. Um ihretwillen soll man der Schrift glauben. „Evangelio non crederem, nisi me moveret ecclesiae auctoritas," sagt schon Augustin mit einem die spätere Entwickelung anticipierenden Bekenntnis, dem freilich unsere alte Dogmatik eine unverfängliche Auslegung zu geben versuchte, indem sie die Imperfekte crederem und moveret als Afrikanismen für die Plusquamperfekte nahm. Die moderne Theologie aber will auch auf dem Herrschaftsgebiet der Schriftautorität den Konstitutionalismus des 19. Jahrhunderts einführen und ihre Gesetzgebung für den Glauben von der Anerkennung eines Parlaments der subjektiven Erfahrung und der

historischen Forschung abhängig machen. Ihren unverblümtesten Ausdruck hat diese Stellung zur Schrift in dem Ausspruch Bassermanns[1]) gefunden, der erklärt: „Die heilige Schrift ist uns vornehmste, erste und beste Erkenntnisquelle für das ursprünglich und eigentlich Christliche, insofern Autorität, aber nicht Autorität eines absolut göttlichen Offenbarungswortes, sondern historische Autorität eines relativ allen andern vorzuziehenden litterarischen Denkmals, eine Autorität, von der wir uns immer nur in Freiheit führen lassen." Nach diesem Maßstabe behandelt auch Ritschl in seiner dogmatischen Praxis die Schrift, obwohl er sie im Gegensatz gegen die systematische Methode von Hofmanns und Franks theoretisch als alleinige Erkenntnisquelle für die Dogmatik auf den Schild erhebt. Nicht sie bestimmt im Grunde seine Gedankenentwickelung, sondern er bestimmt von seinen Voraussetzungen aus, was und wieviel von ihren Aussprüchen bleibende religiöse Bedeutung hat und deshalb für die Dogmatik zu verwerten ist und was nicht, weil es auf Rechnung der jüdisch-hellenischen Anschauung ihrer Verfasser kommt; was unmittelbare Glaubensaussagen sind oder etwa Theologumena des Paulus, der doch kein „berufsmäßiger Theologe" war, oder Ingredienzien der damaligen Zeitbildung, von welcher auch Jesus und die Apostel beeinflußt waren. Ähnlich war schon, wie wir sahen, die Stellung Rothes, zu geschweigen der modernen Kritik des alten Testaments, die auf der Voraussetzung beruht, daß wir im alten Testament nicht wirkliche göttliche Offenbarung, sondern nur den Niederschlag der religiösen Entwickelung des israelischen Volkes vor uns haben.

Wenn aber Haupt die These aufstellt, daß es für uns nicht sowohl darauf ankomme, was an sich Wort Gottes sei, sondern was sich uns vermittelst unserer christlichen Erfahrung als Wort Gottes erweise; nur dieses habe religiöse Bedeutung für uns; so wird auch hier das Maß der Schriftautorität bestimmt und beschränkt nach dem Maß der subjektiven Erfahrung des Einzelnen. Eine solche Stellung zur Schrift ist nur möglich, wenn man ihre Inspiration leugnet, und wir begreifen deshalb den geflissentlichen Eifer, mit welchem man gegenwärtig gerade gegen die Inspirations-

[1]) Unsere Stellung zur heiligen Schrift. 1893.

lehre Sturm läuft und ihre Beseitigung bezw. ihren Ersatz durch den Begriff der Offenbarung fordert, von welcher die Schrift nur der ohne besondere Mitwirkung Gottes zu stande gekommene historische Bericht der Urkirche ist. Denn liegt die Sache so, so hat ja das Subjekt Raum und Freiheit, aus diesem Bericht durch historisch-kritische Bearbeitung das herauszuschälen, was nach seiner Meinung die Offenbarung repräsentiert und das Offenbarungsmäßige von dem Nichtoffenbarungsmäßigen nach seinem Gefallen zu scheiden. Die Norm und das Prinzip solcher Scheidung aber entnimmt man aus sich selber und seiner Auffassung vom eigentlichen Wesen des Christentums. So ist es zu verstehen, was Bassermann mit dem „sich von der Autorität der Schrift in Freiheit führen lassen" meint. So kann man, ohne mit der Wimper zu zucken, die deutlichsten Lehren derselben verwerfen.

Glaube und bekenne ich aber, daß die Schrift inspiriertes verbum dei ist, daß in ihr Gott durch die berufsmäßigen Zeugen seiner Offenbarung zu mir redet: wie kann ich mir dann einfallen lassen, nicht auf sie zu hören, ja mich in offenen Widerspruch zu ihren Lehren zu setzen! Wie kann ich mir dann einfallen lassen, zu behaupten, dies oder jenes habe keine religiöse Bedeutung; ich brauche mich nicht darum zu bekümmern, sondern könne ruhig das Gegenteil annehmen, wenn doch die inspirierten Propheten und Apostel ihm solche Bedeutung zuschreiben! Eine Autorität, „von welcher man sich immer nur in Freiheit führen läßt," ist ein hölzernes Eisen, ein Widerspruch in sich selbst, da es im Begriff der Autorität liegt, daß ich mich eben ihr gegenüber bescheide; daß ich ihr zutraue, sie weiß es besser als ich; daß ich ihr folge, auch wo ihre Sätze und Gesetze mir zunächst noch nicht einleuchten wollen. Allerdings ist sie mir dann zunächst in diesem Punkte eine äußere Autorität, zu welcher ich eine mehr oder minder gesetzliche Stellung einnehme. Allein eine solche Stellung streitet auch so wenig mit dem Wesen des evangelischen Glaubens, wie die neue Schule behauptet, daß es vielmehr im Begriff des Glaubens liegt, Autoritätsglaube zu sein, Gott und seinem Werke mehr zu trauen als Menschen und auch als seiner eigenen vermeintlichen Erfahrung und die Vernunft gefangen zu nehmen unter dem Gehorsam Christi. Wird doch der Glaube im neuen Testament auch als Gehorsam, als ein ὑπακούειν

τῷ εὐαγγελίῳ (Röm. 10, 16) dargestellt. Man soll ja an Gott glauben, den man nur in seinem Worte hat und kennen lernt, und nicht an sich selber und seine eigenen inneren Erlebnisse, und deshalb seinen Glauben auf Gottes Wort gründen. Die Erfahrung ist der Weg zur Glaubensgewißheit, nicht ihr Grund. Sie macht es, daß mir die Schrift nicht nur als äußerliche Autorität gegenübersteht, sondern ihre Aussagen ein Bestandteil meines inneren religiösen Lebens werden und meine Bejahung derselben nicht dem widerstrebenden Ja eines Sklaven gleicht, sondern sich zu der freien, freudigen Zustimmung des Kindes verklärt, das in ihnen die Stimme der väterlichen Liebe erkennt. Sie begründet ihre Autorität von der subjektiven Seite, aber hebt sie nicht auf.

Diese ganze moderne Auffassung der Schriftautorität hängt eben, wie schon oben angedeutet, mit dem völlig andersartigen Glaubensbegriff der modernen Theologie zusammen. Sie will die Momente der notitia und des assensus in demselben völlig streichen und nur die fiducia gelten lassen, die aber dann nicht mehr als das wohlerwogene Vertrauen auf den in seinen Worten und Thaten erkennbar gewordenen und als vertrauenswürdig erkannten Gott gefaßt werden kann, sondern zu einem dunklen, unklaren Gefühlsakt wird, zu einem „Erlebnis", wie man thatsächlich mit unglaublicher Begriffsverwirrung sagt. Der Glaube fällt der modernen Theologie völlig mit der inneren Erfahrung zusammen. Sie verwechselt und identifiziert beide. Sie kennt den Glauben nur in Form der Erfahrung. So muß ihr auch der Glaubensinhalt sich auf das Erfahrbare beschränken und alles andere bedeutungslos werden. Sie kann sich den Glauben nur dann als gottgewirkt vorstellen, wenn er ein pathologisches „Überwältigtwerden" von dem Bilde oder dem inneren Leben Christi ist, und so schrumpft die ganze göttliche Offenbarung schließlich in dies Bild oder innere Leben Christi zusammen. Nach lutherischer Lehre ist der Glaube ethischer Natur, ein Willensakt des Menschen, der sich Gott hingiebt, überredet und überwunden von der Macht seines geisterfüllten Wortes, unwiderstehlich angezogen von den Gütern seiner Verheißung. Er würde diesem Worte freilich nicht folgen, wenn er nicht zunächst im Gesetz und sodann im Evangelium die Stimme seines Gottes erkannt und die Macht Gottes erfahren

hätte. Er kann nicht entstehen und bestehen ohne innere Erfahrung; er hat diese zur Voraussetzung und zur Folge, aber er ist nicht mit ihr identisch. Er muß glauben auch da, wo er nichts, ja wo er das Gegenteil fühlt, und entfaltet gerade da sein eigentliches Wesen und seine größeste Kraft, wo er παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι glaubt (Röm. 4, 18) und ein Sprung ins Dunkle, ja Absurde wird allein „auf das Wort hin" (ἐπὶ τῷ ῥήματί σου, Luk. 5, 5), das ihm gewisser ist als alles andere, ja als seine eigenen Empfindungen. Immer wieder schärft das unser D. Luther ein: „Glauben ist nicht Erfahren, wiewohl wir oft dasjenige, so wir glauben, auch erfahren. Es soll aber allezeit der Glaube vor der Erfahrung sein. Man soll auch dem Worte glauben, wenn wir schon anderes erfahren und empfinden, denn das Wort uns fürhält." (Altenburg. Ausg., VII, 625.) — „Der Glaube ist der Art, daß er nicht fühlet, sondern die Vernunft fallen läßt, die Augen zuthut und sich schlecht ins Wort ergiebt, demselbigen nachfolget durch Sterben und Leben." (Erl. Ausg.², 11, 219.) — „Wo du glauben sollst, mußt du nicht an dem hangen, was dein Gedanke oder Fühlen dir sagt, sondern an dem, das dir Gottes Wort sagt, wie wenig du auch davon fühlest." (Erl. Ausg. ², 14, 239.) Die Geschichte jenes Königischen, Joh. 4, 47 ff., zeigt uns dies Verhältnis von Glaube und Erfahrung auf das deutlichste. Im übrigen können wir hier nicht weiter darauf eingehen, sondern es sei auf meine kleine Schrift über „Wesen und Bedeutung der christlichen Erfahrung," Schwerin 1894, und auf den trefflichen Vortrag von Professor D. Walter: „Das Zeugnis des heiligen Geistes nach Luther und nach moderner Schwärmerei, Leipzig 1899, verwiesen.

3.

Innerlich abgestufte Autorität.

Etwas anderes als diese moderne Leugnung der Absolutheit der Schriftautorität und die Beschränkung derselben durch die subjektive Erfahrung des einzelnen ist es, wenn wir schon darauf hingewiesen haben, daß ihre Autorität nicht eine formal-abstrakte, sondern eine konkret-inhaltliche und darum keine in allen ihren Teilen, in jedem Satz und Buchstaben unterschiedslos identische, sondern eine innerlich abgestufte ist. Wenn wir dies behaupten,

so folgen wir nur ihr selber. Sie selber lehrt uns, daß ihr altes und ihr neues Testament nicht gleichwertig sind, sondern jenes an diesem gemessen und sein Wert und seine Giltigkeit für uns von diesem aus bestimmt sein will. Sie selber lehrt uns, daß Jesus Christus, und zwar der für uns um unserer Sünden willen Gekreuzigte und um unserer Gerechtigkeit willen Auferweckte, ihr Kern und Stern ist, von welchem aus das rechte Licht auf alles andere fällt, ihr Mittelpunkt, von dem alle Strahlen ausgehen, der Schlüssel zu ihrem Verständnis, der Maßstab, nach dem alles Einzelne in seiner Bedeutung gewertet sein will. Sie selber redet nicht überall gleich deutlich und bestimmt. Den Hauch des göttlichen Geistes, der sie durchweht, spüren wir nicht überall gleich energisch. Die einzelnen Heilswahrheiten haben in ihr ihre besonderen sedes, ihre loci classici, an denen sie sich uns zur Aneignung darbieten, und die Summe oder vielmehr den Organismus dieser nennen wir die analogia fidei in scriptura, in welcher sich ihre Autorität vor allem zusammenfaßt und äußert und durch welche wir angeleitet werden, das Individuelle in ihr zur Einheit auszugleichen, das sonst vielleicht Mißverständliche recht zu deuten, scheinbare Widersprüche aufzulösen. Manches wird uns ja unter dem Titel einer Schriftlehre dargeboten, das wir doch ablehnen müssen, und wir lehnen es ab, nicht weil wir uns etwa nicht darin finden können oder weil es mit der Kirchenlehre in Widerspruch steht, sondern weil die Analogie der Schrift selber uns lehrt, daß hier ein Mißverständnis vorliegt, daß einzelne Schriftaussagen aus dem Zusammenhang gerissen, in falscher Beziehung verwertet und einseitig verabsolutiert sind. Hat sich uns aber eine Lehre als unzweifelhaft in der Schrift begründet erwiesen, so steht uns ihre Wahrheit unerschütterlich fest und wir bekennen uns zu ihr mit freudiger Zuversicht, daß die Schrift recht behalten wird gegen alle Einwände der natürlichen Vernunft. Denn ihre Autorität ist uns selbstverständlich eine irrtumslose, untrügliche, unfehlbare.

4.

Irrtumslose Autorität.

Über diese Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift wird noch ein kurzes orientierendes Wort gesagt werden müssen. Es fragt sich nämlich, ob wir sie völlig im Sinne unserer alten

Dogmatik zu fassen im stande sind oder ob diese vielleicht auch hier wie bei ihrer Grundlage der Inspiration übergreifende Sätze nicht völlig vermieden und die teleologische Bestimmung der Irrtumslosigkeit der Bibel gemäß ihrem Heilszweck nicht genug im Auge behalten hat. Ich darf hier wohl wiederholen, was ich im „Kirchlichen Handlexikon" s. v. Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift, ausgeführt habe. Wenn Calov a priori den Satz aufstellt: „Nullus error vel in leviculis, nullus memoriae lapsus, nedum mendacium ullum locum habere potest in universa scriptura sacra" und Quenstedt denselben noch genauer spezifiziert, indem er sagt: „In der heiligen Schrift ist keine Lüge, keine Falschheit, kein auch noch so geringer Irrtum, sei es in den Sachen oder in den Worten, sondern alles und jedes ist im höchsten Grade wahr, was nur in ihr überliefert werden mag, mag es nun Dogmatisches oder Moralisches oder Historisches oder Chronologisches oder Topographisches oder Onomastisches sein, und keine Unkenntnis, keine Gedankenlosigkeit oder Vergeßlichkeit, kein Gedächtnisfehler kann und darf den Handlangern des heiligen Geistes bei der Abfassung der heiligen Schriften zugeschrieben werden," so sind ja solche Urteile die notwendige Konsequenz ihrer absoluten Inspirationstheorie. Aber sie beziehen sie selber doch nur und können sie nur beziehen auf die Urschrift der Apostel und nicht auf die Schrift in ihrer gegenwärtigen, durch so viele menschliche Hände hindurchgegangenen Gestalt. („Certitudo absoluta verborum non datur nisi in idiomate primigenio," Hollaz.) Diese Sätze verlieren mithin wesentlich ihre Bedeutung, wenn nicht zugleich die absolute Korrektheit einer bestimmten Textrezension behauptet werden kann, was eine bare Unmöglichkeit ist. Man sollte sich also von kirchlicher Seite hüten, sie heutzutage nude crude zu wiederholen und, wie ein unverständiger Eifer für die Ehre der Schrift es thut, in falscher nur den Gegnern in die Hände arbeitender Konsequenzmacherei zu behaupten: entweder die Theorie der alten Dogmatik oder Prädizierung der Bibel als eines Buches voller Fehler und Irrtümer; denn gebe man auch nur den kleinsten Irrtum in der Schrift zu, so sei alles ins Unsichere gestellt und die Infallibilität der Schrift dahin. Denn bei dem heutigen Stande der Textkritik schlägt eine solche Schlußfolgerung ihren eigenen Herrn. Wer ist denn so unverständig, die Autorität

eines menschlichen Gelehrten nur darum zu verachten, weil ihm bei sonst bewundenswerter Gelehrsamkeit einmal ein kleiner nebensächlicher Irrtum untergelaufen ist, oder ein menschliches Buch als unzuverlässig zu verurteilen, weil eine für den eigentlichen Gegenstand und Zweck desselben völlig belanglose Notiz in demselben unrichtig ist! Wer verwirft die Lutherſche Bibelüberſetzung als unbrauchbar, weil an manchen Stellen der eigentliche Sinn des Urtextes nicht ganz korrekt wiedergegeben ist! Wohl schließt die Inspiration der heiligen Schrift auch nach unserer Auffassung ihre Irrtumslosigkeit ein. Denn die heiligen Schriftsteller sollten durch den Beistand des heiligen Geistes eben befähigt werden, Gottes Offenbarung der Nachwelt authentisch zu überliefern, daß die Kirche an der Schrift das untrügliche Heilswort habe, Gottes Wort und nicht Menschenlehre. So muß ein jeder, der die Inspiration glaubt, allen und jeden Irrtum von der Schrift ausschließen, der irgendwie ihren Charakter als normatives Gotteswort für die Kirche und ihren Heilszweck zu schädigen geeignet ist, jeden Irrtum dogmatischer oder ethischer Natur, auch alle Unrichtigkeiten in historischen, genealogischen und naturwissenschaftlichen Dingen, sofern diese in bestimmter Beziehung zu einer Heilsthatsache oder Heilswahrheit stehen und mit der Setzung oder Leugnung ihrer Richtigkeit auch die damit zusammenhängende Heilsthatsache oder -lehre alteriert wird. Wir sind auch nicht geneigt, etwa vor der modernen Naturforschung oder der Ägyptologie und Assyriologie die Segel zu streichen und zu Gunsten ihrer vermeintlichen Resultate die Aufstellungen der Bibel preiszugeben, sondern wissen, daß kurzlebige Hypothesen einer fortwährend sich wandelnden Wissenschaft nur zu oft für unumstößliche Ergebnisse exakter Forschung ausgegeben werden. Aber uns fällt der göttliche und inspirierte Charakter der heiligen Schrift noch nicht hin, wenn es sich ausweisen sollte, daß diese oder jene geographische oder chronologische Notiz unrichtig ist oder Matthäus (27, 9) wirklich Sacharja gemeint, aber infolge eines Gedächtnisfehlers Jeremias geschrieben hat. Wir rechnen solche Dinge, auch die Schwierigkeiten in der Harmonie und Akoluthie der evangelischen Erzählungen und die ganze zeitgeschichtliche Form der einzelnen Bücher der heiligen Schrift zu der menschlichen Knechtsgestalt des göttlichen Wortes, die gerade

so von Gott gewollt ist, damit der hochmütige Klugheitsdünkel und der unlautere Sinn, der nicht in Demut und Heilsbegier an die Schrift herantritt, sich an ihrer göttlichen Thorheit stoße (1. Kor. 1 und 2), und sagen mit Luther: „Es sind Fragen und bleiben Fragen, die ich nicht will auflösen; es liegt auch nicht viel daran, ohne daß viel Leut' sind, die so spitzig und scharfsinnig sind und allerlei Fragen aufbringen und davon genau Rede und Antwort haben wollen. Aber wenn wir den rechten Verstand der Schrift und die rechten Artikel unseres Glaubens haben, daß Jesus Christus Gottes Sohn für uns gestorben und gelitten hat, so hat's nicht großen Mangel, ob wir gleich auf alles, was sonst gefragt wird, nicht antworten können. — Wenn ein Streit in der Schrift fürfällt und man kann ihn nicht vergleichen, so laß man's fahren. Dies hier streitet nicht wider die Artikel des christlichen Glaubens. Denn in dem stimmen alle Evangelisten mit einander überein, daß Christus für unsere Sünde gestorben sei; sonst von seinen Thaten und Meinungen da halten sie keine Ordnung, denn sie setzen oft etwas zuvor, das hernach erst geschehen ist." [1]) Wir hängen die Infallibilität der heiligen Schrift nicht an den dünnen Nagel der buchstäblichen Richtigkeit jeder nebensächlichen Notiz. Ihre Irrtumslosigkeit ist uns nicht eine buchstäblich-absolute, wie der alten Dogmatik, aber auch nicht eine relative, wie die menschlicher Worte oder der kirchlichen Predigt, sondern eine organisch-inhaltliche, dem Heilszweck der Bibel entsprechende. Absolut ist sie, auf das Ganze gesehen, wo es sich um die eigentliche Sache, um die Heilswahrheit handelt. Ob auch in jeder menschlichen Einkleidung, in den peripherischen Dingen, in jedem Ausdruck, ist eine mehr exegetische als dogmatische Frage. Hier muß die Dogmatik einer gläubigen Exegese Spielraum lassen, welche letztere allerdings mit dem Vorurteil herangeht, daß sie auch hier keine Irrtümer finden werde, aber doch nicht auf Kosten der Wahrheit und zur vermeintlich größeren Ehre der Schrift eine sich erhebende Schwierigkeit wegleugnen und durch gewaltsame, unhaltbare Behauptungen sich gegenüber der gegnerischen Kritik selber diskreditieren und ins Unrecht setzen darf, sondern den Grundsatz zu beachten hat, daß man einen Punkt nicht besetzen darf, den man nicht halten kann.

[1]) Erl. Ausg., Bd. 46, S. 173ff.

5.

Beziehungen der Schriftautorität. Die Schrift als Quelle und Norm.

Haben wir nun so Gebiet und Art, Maß und Charakter der Schriftautorität bestimmt, so erübrigt es noch, einen Blick auf die Beziehungen zu werfen, in denen diese Autorität sich äußert. Sie thut es in zwiefacher Relation: auf das einzelne gläubige Subjekt und auf die Gemeinschaft der Kirche bezw. auf den Glauben des einzelnen und auf die öffentliche Lehre der Kirche. In beiderlei Beziehung ist sie sowohl Quelle als Norm des Glaubens und der Lehre und zwar untrügliche und in sich selber, weil göttlich gewisse Quelle und Norm (fons αὐτόπιστος, norma normans, suprema judex). Daß die heilige Schrift in diesem Sinne Quelle des Glaubens und der Lehre ist, bezeichnet die alte Dogmatik mit dem Ausdruck: auctoritas causativa oder motiva fidei; daß sie Norm ist, mit dem Prädikat: auctoritas canonica sive normativa fidei et morum, beides zusammenfassend in der Bezeichnung der heiligen Schrift als des unicum et proprium principium theologiae der cognoscendi sc. veritatem divinam. Vermöge ihrer auctoritas causativa fordert sie nicht bloß den Glauben, sondern wirkt ihn auch durch sich selber, begründet ihn, reicht ihm seinen Inhalt dar, ohne etwa des Zeugnisses der Kirche zu bedürfen. Vermöge der auctoritas canonica oder normativa bildet sie die letzte und höchste Instanz, welche endgiltig und in untrüglicher Weise über Wahrheit und Irrtum auf dogmatischem und ethischem Gebiet entscheidet. Beide Beziehungen aber fordern und bedingen sich gegenseitig vermöge der Dialektik der Sache. Nur weil die heilige Schrift unicus fons αὐτόπιστος die einzige in sich selbst gewisse, selbständige Quelle des Glaubens und der Heilswahrheit ist, ist sie auch die einzige höchste norma normans. Würde sie jenes nicht sein, würde es neben ihr noch eine zweite Quelle, wenn auch nicht von absolut gleicher Dignität, so doch von selbständiger Bedeutung, sofern sie nicht aus ihr geflossen wäre, geben, so fiele auch ihre alleinige Normalität hin. Denn diese zweite selbständige Quelle würde auch als Norm neben ihr in Betracht kommen, da alles Ding an seinem Ursprung zu messen ist.

So meint es auch die F. C. in den vielbesprochenen Worten ihrer Einleitung, Solid. Decl. § 3: „Primum igitur toto pectore

prophetica et apostolica scripta Veteris et Novi Testamenti ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes recipimus et amplectimur, et sacras literas solas unicam et certissiman illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oportet.“ Man hat hieraus mit Unrecht entnehmen wollen, daß den Verfassern der F. C. die heilige Schrift wohl unica norma ac regula, aber nicht unicus fons sei, da sie ja nur von limpidissimis purissimisque fontibus reden und damit auf noch andere Quellen neben ihr hingedeutet werde. Solche Behauptung aber trägt in ihre Worte ein, was nicht darin liegt und ihrer ganzen weiter folgenden Entwickelung widerspricht, wie sich leicht zeigen läßt. Der deutsche Grundtext — er ist das Autographon, der lateinische Text ist Übersetzung — redet nämlich gar nicht von Quellen im Plural und gebraucht auch nicht den Superlativ, sondern nennt die Schrift kategorisch: „den reinen, lauteren Brunnen Israelis,“ welche allein die einige, wahrhaftige Richtschnur aller Lehre und Lehrer sei. Daraus geht schon hervor, daß die Superlative der lateinischen Übersetzung nicht im Sinne der Vergleichung, sondern emphatisch als verstärkte Positive zu nehmen sind. Und sodann zeigt der ganze Parallelismus und Zusammenhang der beiden Aussagen deutlich genug, daß die Verfasser der F. C. die heilige Schrift in demselben Sinne als Quelle wie als Norm angesehen wissen wollen. Sie nennen dieselbe in der Solid. Decl. nicht schlechthin unica norma, sondern unica et certissima norma. Denn eine Norm, mit welcher sie ihre Lehre in Einklang halten wollen, sind ihr auch die älteren Symbole, welche sie weiterhin ausdrücklich aufzählen und von denen sie sagen, daß sie e verbo Dei (§ 1) oder ex sacris literis (§ 4) collecta, also aus der Schrift als Quell geflossen seien. Eben darum kommen auch sie als Norm in Betracht, nur nicht als oberste, sondern als abgeleitete Norm (norma normata, nicht normans). Oberste, schlechthin durch sich selbst gewisse (certissima) Norm ist einzig und allein die heilige Schrift. Ebenso kennen die F. C. und die übrigen Bekenntnisse auch noch andere Quellen des Glaubens, nämlich die Verkündigung der Kirche, das verbum vocale oder praedicatum et auditum. Aber letztere ist ihnen nur Auslegung

und Flüssigmachung des Schriftinhalts, aus dem verbum scriptum geschöpft, also abgeleitete Quelle. Oberste, schlechthin reine und lautere Quelle ist wiederum allein die Schrift. Somit ist das „unicus" weder bei fons noch bei norma absolut gemeint und schließt nicht überhaupt jede andere Quelle und Norm aus, wohl aber jede andere der heiligen Schrift gegenüber selbständige Quelle und Norm.

Bekanntlich besteht über die Frage, in welchem Sinne die heilige Schrift als Quelle und Norm zu bezeichnen sei, eine von von Hofmann und seiner Schule veranlaßte, schon in den 50er Jahren vielfach verhandelte und neuerdings in dem Streit der Dorpater Theologen (Harnack sen., Volck, Mühlau)[1] mit der baltischen Geistlichkeit und mit Dieckhoff wieder aufgelebte Differenz in der neueren lutherischen Theologie. Es handelt sich dabei vor allem um das Verhältnis des in der Kirche gepredigten Wortes Gottes zur Schrift und um die letztere als Quelle des Glaubens für den einzelnen Christen. Die von Hofmannsche Schule will nämlich als Quelle des Glaubens nicht sowohl die Schrift als vielmehr die kirchliche Verkündigung angesehen wissen. Letztere ist ihr das eigentliche Gnadenmittel des „Wortes" neben den Sakramenten. Die Entstehung des Glaubens knüpft sich nach ihr nicht sowohl an die Schrift als an das Wort der Kirche. Letzteres ist eine verhältnismäßig selbständige Größe neben der Schrift und beglaubigt sich auch selber durch seinen Inhalt dem gläubigen Menschen, ist im stande, bei demselben nicht bloß den rechten, seligmachenden Glauben, sondern auch die Glaubens- und Heilsgewißheit zu erzeugen und zu begründen, da diese wesentlich auf der Kongruenz des inneren religiös-sittlichen Bedarfs und Empfangs beruht. Nicht an die Schrift und auf Grund der Schrift glaube der einzelne, sondern an Christum, den Inhalt der Schrift wie der kirchlichen Verkündigung. Jene sei weder zur Entstehung, noch zur sicheren Begründung des Heilsglaubens unbedingt nötig, da ja sonst die Analphabeten vom rechten

[1] Harnack, Über den Kanon und die Inspiration der heiligen Schrift. Dorpat 1885. Volck, Inwieweit ist der Bibel Irrtumslosigkeit zuzuschreiben. Dorpat 1884. Derselbe, Die Bibel als Kanon. Dorpat 1885. Mühlau, Besitzen wir den ursprünglichen Text der heiligen Schrift? Dorpat 1884. Tiling, Das Wort Gottes. Riga 1885.

Glauben und der vollen Glaubensgewißheit ausgeschlossen seien. Die Schrift sei zunächst und vor allem der Kirche, nicht den einzelnen gegeben. Sie sei nicht sowohl das Glauben weckende, wiedergebärende Heilswort, als das normative Wort Gottes. „Die Schrift ist das normative Wort Gottes (für die Kirche) und enthält das seligmachende Wort Gottes für den einzelnen," lautet Luthardts Formulierung, während Volck sagt:[1]) „Es hat Gottes Wort gegeben, bevor eine Schrift vorhanden war, und ebensowenig als das urkundliche Wort der Grund der Kirche ist, ebensowenig ist es der Quell des Glaubens des einzelnen. Letzterer entspringt aus dem lebendigen Zeugnis der Kirche, um dann freilich seinen Gegenstand in dem geschriebenen Wort wiederzufinden und so zu voller innerer Gewißheit zu gelangen," und mit Harnack sen.[2]) ausruft: „Wir sind Christen, nicht weil wir an die Bibel, sondern weil wir an Christum glauben." „Wir glauben nicht an ein Buch, sondern an Jesum Christum, unsern Herrn und Heiland." — Dagegen hat Dieckhoff schon in seiner umfangreichen trefflichen Abhandlung: „Die evangelisch-lutherische Lehre von der heiligen Schrift gegen D. von Hofmanns Lehre von der heiligen Schrift und vom kirchlichen Worte Gottes verteidigt" in der „Kirchl. Zeitschr. von Kliefoth und Mejer," Jahrg. 1858, S. 711—873, und neuerdings in seinen beiden Broschüren: „Das gepredigte Wort Gottes und die heilige Schrift," 1886, und „Das Wort Gottes," 1888, mit Recht und, wie wir glauben, siegreich die Notwendigkeit und Bedeutung der heiligen Schrift für die Entstehung und Vergewisserung des Heilsglaubens auch der einzelnen verfochten.

Auf den ersten Blick sieht man, daß es sich auch bei dieser Kontroverse um die Frage handelt: Kommt es bei der Begründung der Schriftautorität und folgeweise auch des Glaubens nur auf den Inhalt der Schrift, den diese mit dem Kirchenwort, wenn es normaler Beschaffenheit ist, teilt, oder auch auf ihre Entstehung, ihre Herkunft an? und wir können uns auf das, was wir für diese Frage schon beigebracht haben und noch beibringen werden,

---

[1]) Die Bibel als Kanon, S. 15.

[2]) A. a. O., S. 6.

berufen, wollen aber doch auch an dieser Stelle folgendes bemerken: Es leugnet niemand, daß die Begriffe „Wort Gottes“ und „heilige Schrift“ sich nicht völlig decken, sondern der Umfang des ersteren bald ein weiterer, bald ein engerer ist als der des letzteren Begriffs. Auch die altlutherische Dogmatik unterscheidet das Wort Gottes als den Inhalt oder den sensus scripturae von dieser und versteht unter dem verbum divinum als Gnadenmittel die Schrift und das verbum vocale in untrennbarer Einheit. Ebenso wenig wird geleugnet, daß auch das gepredigte Wort als solches den Glauben wirkt, ja, daß es vor allem notwendig ist, wenn der einzelne zum Glauben kommen soll. Es ist freilich Gottes Wille, daß sein Wort nicht bloß in den Buchstaben der Schrift ruhe, daß nicht bloß Bibeln verteilt oder Schriftstellen verlesen werden, sondern daß der Heilsinhalt der Bibel mündlich gepredigt werde. Denn solche mündliche Predigt ist zunächst zur Gewinnung der Menschen für das Reich Gottes wirkungs-, weil eindrucksvoller, nicht bloß, weil sie viva vox ist und die gläubige Persönlichkeit, ja die Kirche aller Zeiten als lebendiges Zeugnis für ihre Wahrheit daneben und dahinter steht, sondern weil sie die Schrift zugleich auslegt, ihren Inhalt der in ihr vorliegenden und der Gegenwart ferner liegenden zeitgeschichtlichen Form entkleidet, in die Sprache uud Begriffswelt der jedesmaligen Zuhörer übersetzt und so den letzteren näher bringt und zugänglicher macht. Bei der mündlichen Predigt ist das Wort Gottes zwecks der Wirkung auf andere Persönlichkeiten schon durch die menschliche Subjektivität hindurchgegangen, und so gleichsam „humanisiert“, so daß die, die noch Kinder sind an Verständnis, es leichter aufnehmen können, als wenn es ihnen in der objektiven und konzentrierten Form des Schriftwortes entgegentritt. Die Kirche vertritt hierbei gleichsam die Stelle einer Mutter, welche dem zarten Kinde die Nahrung nicht direkt zuführt, sondern sie erst in ihrem Leibe in Milch verwandelt und es mit dieser nährt, bis es feste Speise vertragen kann. Aber auch bei der mündlichen Verkündigung predigt die Kirche doch Gottes Wort nicht als die Überzeugung des Predigers oder ihrer Gemeinschaft, sondern eben als das Wort Gottes, das sie aus der Schrift entnimmt, wo es urkundlich niedergelegt ist. Wenn sie verkündigt: „Also hat

Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab," so sagt sie nicht bloß: das ist die Überzeugung der Christen und die Lehre der Kirche, sondern auch: das ist die Botschaft Gottes an uns, die er durch seinen Sohn und die von diesem berufenen und inspirierten Zeugen uns gesandt hat, und die urkundlich durch die von den Aposteln verfaßte Schrift auf uns gekommen ist. Deshalb legt sie ja ihrer Verkündigung einen Text aus der Schrift zu Grunde. Um eine solche wunderbare Wahrheit, die aller Vernunft des natürlichen, sündlichen Menschen widerspricht, glauben zu können, muß diese gleich von vornherein als eine göttliche, von Gott herrührende und durch seine Offenbarung uns kundgewordene ihm entgegentreten. Gewiß ist der Inhalt des Wortes Gottes durch sich selbst ein unmittelbar ergreifender, die Herzen rührender, die Gewissen treffender, aber doch nicht abgesehen von seinem Ursprung, sondern nur mit letzterem zusammengedacht. Als ein apokryphes Wort, von dem man nicht weiß, woher es uns gekommen ist, kann es trotz seines herrlichen Inhaltes für den Glauben nichts bedeuten. Denn als solches, und abgesehen von seinem Ursprung aus Gott, würde es ja auf gleicher Linie stehen mit den Gedanken und Ideen der Dichter und Philosophen, die uns auch vielleicht durch ihre Schönheit und Großartigkeit entzücken, aber doch nicht im stande sind, religiösen Glauben zu wecken, und wenn es sich im Christentum vor allem um die großen Heilsthaten Gottes handelt, also der Heilsglaube nicht zu stande kommen kann, ohne daß dem Menschen ihre Faktizität feststeht, so muß doch die authentische Bezeugung derselben in der heiligen Schrift von vornherein ein Moment der christlichen Verkündigung sein, und es wäre falsch, wenn die Kirche das Wort Gottes losgelöst von der Schrift predigen wollte. Mit Recht sagt deshalb Dieckhoff: „Damit der Glaube, wie sein Wesen es fordert, gewiß werde, genügt es nicht, daß er das Wort Gottes habe, er muß es haben mit der Gewißheit, daß es das Wort Gottes sei." Göttlicher Inhalt und göttlicher Ursprung fordern und bedingen sich gegenseitig und müssen bei einander sein. Thatsächlich sind sie es auch bei der kirchlichen Handhabung des Wortes Gottes. Prediger und Zuhörer gehen von der Voraussetzung aus, daß sie Gottes Wort mit einander handeln wollen, wie es urkundlich in der heiligen Schrift

niedergelegt ist. Das ist die gemeinsame Basis, auf welcher sie stehen, und wenn auch der ungläubige Hörer sie zunächst nicht als berechtigt anerkennt, so weiß doch auch er, daß die Verkündigung der Kirche auf ihr ruht. So wirkt die Schrift thatsächlich gleich bei der Entstehung des Glaubens mit, und der Glaube knüpft sich von vornherein, wenn auch vielleicht in vielen Fällen nur implicite und stillschweigend, an sie an, ohne daß dies dem Menschen klar zum Bewußtsein kommt. Sowie er aber über sich und den Grund seiner Glaubensgewißheit reflektiert, wird er solche Anknüpfung auch mit Bewußtsein vollziehen.

Was soll denn also diese ganze Scheidung, Entgegensetzung und Auseinanderreißung des Schrift- und Kirchenwortes? Sie hat nur Sinn, wenn man unter dem letzteren etwas anderes versteht, als die lutherische Kirche unter dem, was sie verbum vocale, verbum praedicatum et auditum nennt; wenn man dasselbe nicht als Auslegung, Flüssigmachung, Humanisierung, Applizierung des urkundlichen Offenbarungs- und Schriftwortes faßt, sondern als eine selbständige Größe neben diesem, als einen selbständigen Lebensstrom göttlicher Verkündigung, der von Anfang an in ununterbrochenem Fluß durch die Gemeinde rauscht, ohne sich aus dem Quell des urkundlichen Wortes in heiliger Schrift zu speisen, welche letztere vielmehr aufhört, Quelle zu sein, und sich mit der Rolle eines Strombettregulators für jenen begnügen muß. Weiß man denn aber nicht, daß man mit der Setzung und Betonung eines solchen selbständigen Kirchenwortes Wege wandelt, die entweder in die Traditionslehre Roms oder in den Subjektivismus Schleiermachers münden, welche im Grunde beide auf eins hinauskommen, nämlich darauf, daß die Kirche sich selber und ihr Credo verkündigt und ihr gemeinsames Glaubensbewußtsein in der Predigt zum Ausdruck bringt? Wir denken, das Amt der lutherischen Kirche ist ein ministerium verbi divini, ein Dienst am Wort, d. h. dem objektiv gegebenen, in der Schrift authentisch vorliegenden, unwandelbaren Offenbarungsworte Gottes, nicht eine Institution für die Darstellung des kirchlichen Gemeinglaubens. Es soll allerdings Christum verkündigen, aber nicht bloß, wie die Kirche in ihrem Glaubensbewußtsein sein Bild gestaltet, sondern wie er sich selbst in der Schrift geoffenbart hat, und die Zuhörer allerdings

zum Glauben an Christum zu führen, aber nicht abgesehen von oder gar im Gegensatz zur Schrift, sondern zugleich und eben damit zum Glauben an die Schrift. Die lutherische Kirche rechnet auch nicht vor allem mit den Analphabeten (denen überdies das Schriftwort ja doch als das untrügliche, urkundliche Gotteswort vorgelesen wird, wenn sie es selber nicht lesen können), sondern bemüht sich, daß womöglich keine Analphabeten unter ihren Gliedern seien, sondern alle lesen lernen, damit sie selber mit vollen Händen aus dem Lebensbrunnen der heiligen Schrift schöpfen können, ohne des Rebekkadienstes anderer zu bedürfen; damit sie nicht wie die Blinden von ihren geistlichen Führern abhängig bleiben, sondern wie die Beröenser selber zu prüfen im stande sind, ob es sich also hält und wahr ist, was die Kirche ihnen als göttliche Wahrheit verkündigt.

III.

Der subjektive (Erkenntnis-) Grund der Schriftautorität.

Mit diesen letzteren Erörterungen sind wir eigentlich schon in die Besprechung unserer dritten abschließenden Frage eingetreten; der Frage: „unde innotescit auctoritas scripturae?“ Wie wird die heilige Schrift *für uns* diejenige Autorität, die sie vermöge ihres göttlichen Inhalts und Ursprungs an und für sich ist? Wie kommen wir zu ihrer Anerkennung? Wie vergewissern wir uns innerlich ihrer *so*, daß sie uns nicht mehr bloß als äußere gesetzliche Autorität gegenübersteht, sondern die Zuversicht auf sie, der Gehorsam gegen sie ein Moment und Bestandteil unseres Glaubenslebens selber wird? Es ist ja allerdings richtig, daß sich nichts zwischen Gott und uns schieben darf, was nicht selber Gott oder göttlich ist. Ist die Bibel in keiner anderen Weise Autorität für uns, wie die unfehlbare Kirche für den römischen Christen, trauen wir ihr nur mit einer fides historica oder implicita, so ist das vitalste Interesse des lutherischen Christen verletzt, der nicht auf menschliches Zeugnis hin nur glauben, sondern der selber Gott sehen und schmecken und fühlen will und nur so seines Glaubens froh und gewiß werden kann. Zwar giebt sich die Bibel selber als Gottes Wort. Aber ist dies nicht etwa nur ein unberechtigter Anspruch, wie ihn auch der Korân erhebt? Beweist sie ihr Selbstzeugnis durch die That? Hat sie die Fähigkeit, *sich selber an uns unwiderleglich zu beglaubigen*, nämlich dadurch, daß sie uns zu Gott und dem Leben aus Gott führt, also ihren, von ihr selber in Anspruch genommenen Zweck erreicht? Sie muß allerdings solche Kraft *in sich selber* haben. Denn „ruhte der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift auf etwas anderem als ihrer sich unmittelbar kundgebenden Göttlichkeit selbst, so könnte man fragen, ob dieses andere

nicht eben höher stehen müßte, als der aus ihr abgeleitete Glaube," (Twesten), und es wäre dies andere entweder die Kirche oder die menschliche Vernunft, je nachdem wir durch die Kirche oder durch Vernunftgründe bestimmt würden, ihre Autorität anzuerkennen. Das hat auch unsere altlutherische Dogmatik wohl erkannt und in ihrer Lehre von dem testimonium spiritus sancti, dem Zeugnis des heiligen Geistes in der Schrift, durch die Schrift und für die Schrift im allgemeinen in trefflichster Weise die schwierige Frage nach dem Erkenntnisgrund der Schriftautorität gelöst. Hier beweist sie, daß sie allerdings auf der Bahn der Reformatoren geblieben ist und ihre Vertreter nicht jene dürren, orthodoxistischen Intellektualisten sind, als welche man sie verschreit. Obwohl die neuere Theologie vieles an ihrer Lehre auszusetzen findet, so steht sie doch mit ihrer Betonung der Bedeutung der christlichen Erfahrung für den Prozeß der Vergewisserung des Glaubens lediglich auf den Schultern der alten Dogmatik, wie das auch Rothe anerkennt, der ihr (a. a. O., S. 179 ff.) in diesem Punkt seine freudigste „Zustimmung zuruft" und auch die viel angefochtene Vorhalle ihrer Lehre von dem Zeugnis des heiligen Geistes, die Erörterungen über die κριτήρια externa und interna für das Ansehen der heiligen Schrift, viel unbefangener würdigt als andere neuere. Es wird sich deshalb empfehlen, ihre besonders bei Hollaz sehr eingehende Entwickelung etwas ausführlicher zu Worte kommen zu lassen. Wir werden dabei erkennen, daß die Straußsche Bestreitung des testimonium spiritus sancti keineswegs neu ist und schon Hollaz das nötige zu ihrer Zurückweisung beibringt.

Die Lehre der altlutherischen Dogmatik vom testimonium spiritus sancti.

Hollaz[1]) geht, ebenso wie Joh. Gerhard und die übrigen ihm folgenden Dogmatiker, davon aus, daß die göttliche Herkunft der Schrift, ihr Offenbarungscharakter und ihre Inspiration für die gläubigen Christen, welche „intra pomoeria ecclesiae" seien, ein mit ihrem Christenstande gegebenes, des Beweises nicht bedürftiges Axiom sei. Allein da Atheisten und Epikuräer die Autorität der Schrift als des Wortes Gottes verwürfen, angefochtene Christen

[1]) Examen theol. acroam., editio II: Rostochii et Lipsiae 1718. Prolegom III, Qu. 29—33. P. 117—139.

sie in Zweifel zögen, Namenchristen und Anfänger im Christentum, „qui e castris gentilium transeunt in castra christianorum," sie nur fide humana annähmen, so zieme es der Theologie, sie haud insolidis a posteriori argumentis zu erhärten, „ut athei confundantur, christianis tentatis scrupuli evellantur, hypocritae et incipientes christiani ita convincantur, ut illud firmiter suscipiant." Solche Argumente ergäben sich aus den κριτηρίοις oder den luculentis indiciis divinae originis, qua sacrae literae eminent, welche zweierlei Art seien: κριτήρια externa und interna. Als κριτήρια externa werden von Hollaz in wesentlicher Übereinstimmung mit den früheren Dogmatikern aufgezählt: das Alter der Schrift; die einzigartige Erleuchtung und Wahrheitsliebe ihrer menschlichen Verfasser; die ihre Lehre beglaubigenden Wunder; das übereinstimmende Zeugnis der gesamten Kirche aller Zeiten für die Göttlichkeit der Schrift; die Standhaftigkeit der Märtyrer; die Zeugnisse der übrigen Völker für die Lehre der heiligen Schrift; die Ausbreitung und Erhaltung der Kirche trotz aller Verfolgungen; die Bestrafung der Verächter und Verfolger des göttlichen Wortes. Es läßt sich nicht leugnen, daß uns einzelne dieser Kriterien etwas fremd und ihre Beweiskraft für die zu beweisende Sache zweifelhaft erscheint. Aber es wird ihnen auch kein übertriebener Wert oder gar entscheidendes Gewicht beigelegt. Sie sind nur argumenta topica oder signa et motiva credibilitatis, durch welche nur eine mit der Furcht, es könne auch anders sein, verbundene opinio, eine fides humana erzeugt wird. An erster Stelle werden sie nur deshalb genannt, weil sie dem zu bekehrenden ungläubigen Menschen einen pädagogischen, vorbereitenden Dienst zu erweisen im stande sind, sofern sie ihm seine Vorurteile gegen die Schrift benehmen und ihn mit soviel Respekt gegen die von der gesamten Kirche aller Jahrhunderte als göttlich anerkannte Bibel erfüllen, daß er sich überhaupt erst einmal zum Lesen der heiligen Schrift entschließt und dieser so die Möglichkeit gewährt, ihn durch ihre inneren Kriterien weiter zu führen.

Unter diesen inneren Kriterien, als welche die Majestät des in der Schrift sich selbst bezeugenden Gottes, die Einfalt und Würde ihres Stils, die Erhabenheit ihrer Mysterien, die Heiligkeit

und Hoheit ihres moralischen Inhalts, die sich in der Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung und auch sonst im Leben beweisende Wahrheit ihrer Behauptungen aufgezählt werden, sind eben Eigenschaften der Schrift selber zu verstehen. Sie wollen, so wird richtig bemerkt, weniger einzeln als „in unum fasciculum collecta" betrachtet und gewürdigt sein. Sie sind der Ausdruck für die Einzigartigkeit der Bibel, die sie von allen andern Büchern unterscheidet und des Eindrucks auf den unbefangenen Leser nicht verfehlt, wenn er sie auch zunächst nur vom rein menschlichen Standpunkt aus betrachtet, für den Abglanz göttlicher Hoheit, den auch ein Goethe in ihr und besonders in den Evangelien fand und der ihm Bewunderung abnötigte. Manche Dogmatiker sind deshalb auch geneigt, die aus ihnen entnommenen Argumente nicht mehr bloß als argumenta topica, sondern als apodictica anzusehen, welche eine der fides divina nahekommende scientia zu erzeugen im stande sind. Ja, Rothe ist der Meinung, daß die altlutherischen Dogmatiker zu vorsichtig gewesen seien in der Beschränkung des testimonium spiritus sancti auf die spezifisch religiöse, bekehrende Wirkung des Schriftinhalts und bemerkt im ausgesprochenen Gegensatz zu von Hofmann, daß nicht bloß der dem Schriftwort mit dem verbum praedicatum gemeinsame Heilsinhalt, „sondern ebensosehr, ja man könnte vielleicht sagen: noch mehr, ihre Form, diese so urfrische, grundgesunde Art der Darstellung jenes Inhalts den unmittelbaren Eindruck von ihrer Göttlichkeit hervorrufe." [1]) Und es ist ja auch richtig, daß das, was wir mit einem modernen Ausdruck „den Geist der heiligen Schrift" nennen, sich gerade in diesen κριτηρίοις internis äußert. Dennoch wird man es billigen können, wenn die alte Dogmatik auch auf sie nicht das entscheidende Gewicht legt, weil ihnen doch noch immer ein ästhetisches Moment anhaftet, sondern das göttlich gewiß machende testimonium spiritus sancti einzig und allein in der religiös-ethischen Wirkung der heiligen Schrift sucht. „Accendere et fovere fidei plerophoriam, qua velut coelesti radio omnes nebulae animi secum disceptantis dissipantur," sei einzig und allein ein beneficium spiritus sancti, der, wie Augustin sage, seine cathedra im

[1]) A. a. O., S. 179f.

Himmel habe und innerlich die Herzen lehre, bemerkt Baier.[1]) Darum ratio praecipua et ultima cognoscendi divinaque fide credendi divinam sacrae scripturae originem, ja im Grunde unica ratio, in quam reliqua credibilitatis motiva tandem resolvuntur quaeque unice et ultimate, ut in ea acquiescamus, movet, unicum argumentum für die göttliche Autorität der heiligen Schrift sei das testimonium des in ihr und durch sie die Herzen bekehrenden heiligen Geistes. Hier wirke sich vor allem die Autorität Gottes aus, der, wie er sich äußerlich zu offenbaren habe, so nun auch innerlich in unsern Herzen seine Offenbarung versiegele und das Gewissen überführe.

Dieses sachlich mit der efficacia sacrae scripturae in actu secundo spectata zusammenfallende Zeugnis des heiligen Geistes ist nach Hollaz die supranaturale Thätigkeit des heiligen Geistes, der durch das aufmerksam gelesene oder gehörte Gotteswort vermöge seiner der heiligen Schrift mitgeteilten göttlichen Kraft das Herz des Menschen trifft, öffnet, erleuchtet und zum Gehorsam des Glaubens bekehrt, so daß der also erleuchtete Mensch aus den innerlichen geistlichen Bewegungen wahrhaftig inne wird, das ihm vorgelegte Wort sei von Gott ausgegangen, sei wirklich verbum **Dei** und ihm deshalb unerschütterlich und fide divina traut. Hollaz beruft sich dafür neben Röm. 1, 16 besonders auf 1. Joh. 5, 6: der Geist zeugt, daß Geist Wahrheit ist; 1. Thess. 1, 5. 6: das Evangelium sei bei den Thessalonichern gewesen nicht allein in Worten, *ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ*; 1. Thess. 2, 13: die Thessalonicher hätten Pauli Wort aufgenommen *οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, ὅς ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν.* Jene inneren Akte und Be-

[1]) Dazu vergleiche man Luthers Wort: „Die Narren meinen, das Wort sei darum genug und fruchtbar, daß es wahr und recht sei. Aber wenn du alle Weisheit der ganzen Schrift und Vernunft hättest, so es nicht von Gott kommt und gesendet wird, ist alles nichts. Denn es will Gott nicht leiden, daß ein Mensch den andern lehren und meistern soll. Denn er will selber Meister sein. Darum spricht Christus auch: „Der Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen." (Erl. Ausg., 47, 338.)

wegungen aber, die der Geist vermittelst des Wortes erzeuge, seien teils actus intellectus, der von oben erleuchtet und mit heiligen Gedanken erfüllt werde, teils geistliche Willensregungen, Sündenschmerz, Verlangen nach weiterer Erleuchtung, fromme affectio erga deum, suavis inclinatio ad imperandum intellectui immotum assensum credendorum, gaudium spirituale. Es sei jene mit dem Innewerden, daß Gott hier rede, eintretende compunctio cordis, welche Ap.-Gesch. 2, 37; 8, 36. 37; 16, 14 an charakteristischen Beispielen hervortrete und wie sie immer wieder bei der Beschäftigung mit der heiligen Schrift den Menschen ergreife, mit einem Wort: die umwandelnde, erneuernde Kraft des heiligen Geistes.

Nach dieser Feststellung beschäftigt sich Hollaz mit den Einwürfen gegen das testimonium spiritus sancti als Beweisgrund für die Göttlichkeit der heiligen Schrift, wie sie besonders von den Päpstlichen und den Arminianern erhoben werden. Dabei konnte er leicht den Vorwurf abweisen, diese Lehre führe den Enthusiasmus in die Kirche ein. Der Enthusiasmus lehre ja eine unmittelbare Erleuchtung, hier handle es sich aber um eine durch das Wort vermittelte illuminatio. — Scharfsinniger und schwieriger zu widerlegen war der Einwand: die Berufung auf das test. spir. sancti sei ein sophistischer Zirkel. Denn wenn man die Lutheraner frage: Woher weißt du, daß die Schrift göttlich sei?, so antworten sie: spiritus privatus, der Geist, den ich, der einzelne, besitze, bezeugt und versiegelt mir dies. Frage man aber weiter: Woher weißt du denn, daß dieser Geist der göttliche Geist ist?, so berufen sie sich wieder auf die Schrift, welche bezeuge, daß er göttlich und seine Versiegelung unfehlbar sei. Dagegen bemerkt er: 1) „die Lutheraner berufen sich nicht auf einen spiritus privatus, sondern auf den allen Gläubigen gemeinsamen Geist," das Gewicht des sozialen Moments für die Glaubensgewißheit hervorhebend, und führt 2) aus: es sei ein großer Unterschied zwischen einem sophistischen Zirkel und einem regressus demonstrativus. In jenem werde ein Unbekanntes durch ein anderes gleich Unbekanntes erwiesen; bei diesem, dem Beweisregreß, schreite man von einer undeutlichen, das einzelne noch nicht genau unterscheidenden Erkenntnis (a cognitione confusa) zu einer genauen und

distinkten Erkenntnis vor. Die göttliche Autorität der heiligen Schrift werde durch den übernatürlichen Effekt des durch die Schrift wirkenden, erleuchtenden, bekehrenden, wiedergebärenden und erneuernden Geistes bewiesen. Frage man aber: ob jener Geist ein göttlicher oder ein spiritus malignus sei, so schließe man von dem göttlichen und heilsamen Effekt aus zurück auf die den gleichen Charakter an sich tragende Ursache und beweise von hier aus, daß der Geist eben ein spiritus divinus, sanctissimus et optimus sei. — Ferner wende man ein: wenn nur der Wiedergeborene das Zeugnis des heiligen Geistes in sich habe (1. Joh. 5, 10), so gehe ja der Glaube diesem Zeugnis voran, nicht erzeuge und begründe letzteres den Glauben. Dieser Einwurf deckt sich mit dem bekannten Schleiermacherschen Satz: „Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen," wie die beiden ersten Gegenargumente besonders von Strauß geltend gemacht sind. Wir sehen also, daß die Aufstellungen, auf welche die neuere Theologie sich so viel zu gute thut, in ihrer Art auch schon den Alten entgegengetreten sind und sie sich mit ihnen haben auseinandersetzen müssen. Hollaz thut dies so, daß er unterscheidet zwischen der attestatio spiritus sancti in ordine ad homines conversos et renatos und in ordine ad illos homines, qui sunt in via ad conversionem et regenerationem. Den Glauben jener de divinitate scripturae versiegelt, stärkt und bereichert das Zeugnis des heiligen Geistes. Bei diesem weckt und entzündet es ihn gleichzeitig; ohne dasselbe kann er nicht zu stande kommen. — Endlich wird eingewandt: der Nichtwiedergeborene werde ja das Vorhandensein des Geisteszeugnisses in dem Herzen des Wiedergeborenen leugnen. Folglich könne die Berufung auf dasselbe niemals andere überzeugen. Dagegen führt Hollaz den schönen, auch von Rothe citierten Satz Kromayers an: Wenn man auch nicht sagen könne, du mußt an die Schrift glauben, weil ich das Geisteszeugnis für ihre Autorität im Herzen fühle, so genüge letzteres doch völlig zur Selbstvergewisserung. „Ut enim dum vivimus, nos vivere, dum credimus, nos credere actu ipso experimur: ita dum spiritus

sanctus veritatem coelestem in nobis confirmat, dum per verbum operatur et de verbo intus testificatur: tum eum operari et testificari similiter actu ipso experimur.“ Mit anderen Worten: Die Schrift zeugt geistliches Leben. Der Beweis für das Leben aber liegt in ihm selber. Für dasselbe giebt es keinen anderen Beweis als seine Äußerung, als das in und mit ihm gegebene und von ihm unzertrennliche Lebensgefühl. —

Beurteilung der altdogmatischen Lehre vom testimonium spiritus sancti.

Das ist die Lehre unserer alten Dogmatik von der „Selbstbeglaubigung der heiligen Schrift vermittelst ihrer geistlichen Kraft und Wirkung oder des testimonii spiritus sancti.“ Angesichts dieser Darstellung ist es eine ungerechte Beurteilung derselben und eine Verschiebung der Sache, wenn man ihr unterschiebt, sie wolle den Glauben auf die κριτήρια externa et interna, also auf die fides humana menschlicher Schlußfolgerungen gründen. Sie verlange: erst solle der Mensch sich durch allerlei äußere und innere Argumente von der Inspiration der heiligen Schrift, abgesehen von ihrem Inhalt, überzeugen, um dann auf Grund solcher Überzeugung auch an den Inhalt der Bibel zu glauben. In Wirklichkeit würdigt sie nur die pädagogische Bedeutung jener Kriterien auf dem Wege zum Glauben und ihren nicht zu unterschätzenden Wert auch für den gläubigen Christen in der Anfechtung, wo ihm das innere Geisteszeugnis als Selbsttäuschung und Autosuggestion erscheinen will, und schildert den Vergewisserungsprozeß hinsichtlich der göttlichen Autorität der heiligen Schrift, wie er toto die vorkommt, daß ein unter dem Einfluß christlicher Erziehung aufgewachsener Mensch zunächst auf das Zeugnis der Kirche hin mit einer bloßen fides historica Gottes Wort annimmt und gelten läßt und erst nach und nach zu dem erfahrungsmäßigen Heilsglauben hindurchdringt, eine Entwickelung, wie sie in dem Beispiel der gläubig gewordenen Samariter Joh. 4, 39 ff. präformiert ist, auf welches sie sich ausdrücklich beruft.

Wenn man aber behauptet, die Lehre der alten Dogmatik von dem Zeugnis des heiligen Geistes habe insofern eine falsche Wendung genommen, als sie letzteres vor allem den göttlichen Ursprung der Schrift vermittelst der Inspiration des heiligen Geistes versiegeln lasse, während es sich vielmehr wesentlich nur auf den Heilsinhalt der Schrift, auf die Offenbarung und nicht

auf die Inspiration beziehe, so haben wir schon oben dargethan, daß man Offenbarung und Schrift bezw. Schriftinspiration nicht trennen kann. Zur Offenbarung Gottes, wie sie in der heiligen Schrift und nur in ihr für uns vorliegt, gehört auch das Selbstzeugnis ihrer berufenen Träger und Empfänger, aus dem heiligen Geiste heraus zu lehren, zu reden und zu schreiben. Dieses Selbstzeugnis ist ein integrierender Teil des Schriftinhalts, der ohne dasselbe nicht wäre, was er ist, und mit der göttlichen Bezeugung des Offenbarungsinhalts der heiligen Schrift ist deshalb auch eo ipso die Verbürgung ihres göttlichen Ursprungs gegeben. So wenig aber geleugnet werden soll, daß auch das mündlich gepredigte Wort von dem Zeugnis des heiligen Geistes begleitet wird, so wenig ist von Hofmann und seiner Schule zuzugeben, daß es in völlig gleicher Weise das testimonium spir. sancti mit sich führt, wie die Schrift, und letztere vor dem kirchlichen Wort in dieser Hinsicht gar nichts voraus hat. Das Zeugnis des heiligen Geistes für die kirchliche Verkündigung wird vielmehr schließlich und im letzten Grunde ebenfalls ein Zeugnis für die heilige Schrift sein, sofern das Wort der Kirche sich auf die Schrift beruft und gründet und nur ein Ausfluß und eine Auslegung derselben sein will. Denn wir haben schon oben ausgeführt und müssen es hier wiederholen, daß es auf lutherischem Gebiet ein Wort kirchlicher Verkündigung als selbständige Größe neben der Schrift nicht giebt. Eine kirchliche Verkündigung, welche sich selbständig neben die Schrift und ihr Wort dem Schriftwort an Dignität und Heilswert gleichstellt, welche die Zuhörer bei sich festhält und nicht zu dem Wort der Apostel und Propheten hinführt, entspricht nicht dem Wesen des Protestantismus. Und nur der naive, reflexionslose Glaube wird bei dem freilich auch bekehrungskräftigen Wort kirchlicher Verkündigung beruhen. Sowie der Glaube über sich und seinen Grund zu reflektieren anfängt, wird er von dieser auf die Schrift zurückgehen müssen. Selbst auf dem Gebiete der Missionspredigt kann solcher Rückgang gleich von vornherein unvermeidlich werden. Wohl wird der Missionar seine Heidenpredigt nicht etwa so beginnen, daß er sagt: „Hier habe ich die Bibel, das heilige Buch der Christen, das aus den und den Gründen inspiriert ist. Ihr müßt deshalb glauben, was sie ent-

hält, wenn ihr selig werden wollt," sondern er wird Sünde und Gnade, er wird die Quintessenz des Evangeliums etwa nach Joh. 3, 16 verkündigen. Aber er kann doch solches nicht als eine menschliche Botschaft beliebiger Herkunft, sondern nur als Ausdruck der Gesinnung Gottes predigen. Fragen aber die Heiden: Ja, wo hat Gott denn diesen seinen Heilswillen kund gethan? so muß er auf das geschriebene Wort der berufenen Zeugen, der Apostel und Propheten, rekurrieren, um dann, wenn sie weiter den Beweis haben wollen, daß deren Wort wirklich Gottes Wort ist, zu antworten: „Thut, was sie euch sagen, so werdet ihr inne werden, daß ihre Lehre von Gott ist und daß sie nicht von sich selber reden" (Joh. 7, 17).

Kongruenz des objektiven Schriftzeugnisses mit der subjektiven christlichen Erfahrung.

Denn dadurch kommt die Vergewisserung über die Schrift, über die Wahrheit ihres Inhalts und über die Göttlichkeit ihres Ursprungs, mittelst einer fides divina und nicht bloß einer fides humana zu stande, daß das, was sie mich lehrt und verheißt, sich an mir und meinem Leben verwirklicht und zur Thatsache wird, daß sie ihren Zweck an mir erreicht und mich zur Gemeinschaft mit Gott führt, daß sie die Mächte des Verderbens, Sünde und Tod in meinem eigenen Leben überwindet und aus mir das macht, was ich nach Gottes Willen sein soll. Sie sagt mir: Du bist ein Sünder und Gotte schuldig, und ich fühle und erfahre es, daß es so ist, und muß mich schuldig geben. Sie sagt mir: Christus hat deine Schuld getragen und macht dich zum Kinde Gottes und stillt dein böses Gewissen. Und ich erfahre es, daß ich durch den Glauben an Christi Versöhnungstod freien Zugang zu Gott und seiner väterlichen Gnade erlange, daß es Friede wird zwischen Gott und mir und Ruhe in meinem Innern, daß der Geist der Kindschaft mein Herz freudig macht zu Gott, dem lebendigen Gott, den ich bisher nur fürchten konnte. Sie sagt mir: Wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei, und ich erfahre es, daß durch Christi Kraft die Ketten der Sünde von mir abfallen, die ich nicht brechen konnte, daß die Liebe zu Gott und den Brüdern mein Herz erfüllt und mein Wille und meine ganze Lebensanschauung eine andere und neue wird. In dem Mittelpunkt des religiös-sittlichen Lebens schließt sich so das objektive Heilszeugnis der Schrift mit dem

Zeugnis meines Innern zusammen, wird ihre Lehre zu einem gegenwärtigen Thatbestand meines persönlichen Lebens, und an dieser Kongruenz ihres objektiven Zeugnisses mit meiner subjektiven Erfahrung werde ich inne, daß ihr Wort Wahrheit und Realität, Geist und Leben ist und meine subjektiven Gefühle und Erfahrungen nicht auf Einbildung und Autosuggestion beruhen, auch nicht durch irdisch-menschliche Einflüsse, sondern durch Gott veranlaßt, nicht rein subjektive Phänomene sind, sondern einen objektiven Hintergrund in der himmlischen Welt haben, von der die Schrift zeugt. Beide, Schrift und Erfahrung, geben sich gegenseitig Zeugnis, beglaubigen sich gegenseitig. Es zeigt sich, daß in beiden derselbe Geist Gottes wirksam ist.

Daß aber diese Wandlung, die durch ihr Wort mit mir vorgeht, wirklich rechter, göttlicher Art ist, daß sie dem gottgewollten Wesen des Menschen entspricht und nicht etwa dieses widernatürlich verzerrt, wie die Welt lästert, daß sie eine Genesung meiner Seele bedeutet, davon überzeugt mich ihr ethischer Charakter, den ich als das Rechte nicht verkennen kann, weil wir als Menschen unser anerschaffenes sittliches Wesen nicht verleugnen können und auch als Sünder ein Gewissen behalten, das uns zwingt, uns selbst und andere unter dem sittlichen Gesichtspunkt der Verhaftung gegen Gott zu beurteilen und dem wahrhaft Sittlichen Beifall zu geben, zu dessen Wesen es gehört, seine absolute Allgemeingiltigkeit jedem Menschen zu offenbaren. Sonst würde ja das Wort Gottes überhaupt keinen Anknüpfungspunkt mehr bei uns finden. An einem Menschen, der kein Gewissen mehr hat, alle Sittlichkeit leugnet, alle sittlichen Begriffe auf den Kopf stellt, kann es sich überhaupt nicht mehr bethätigen oder beglaubigen.

Die letzte Entscheidung in dem Prozeß der Vergewisserung über die Göttlichkeit der heiligen Schrift fällt mithin allerdings in das Innere des Menschen und sein religiös-sittliches Bewußtsein hinein. Nur daß letzteres diese Entscheidung erst fällen kann, wenn es von jener erleuchtet und beeinflußt ist. Denn in seiner jetzigen Beschaffenheit ist es zusammengeschrumpft, verfinstert und verkehrt und so unfähig geworden, von sich aus das religiös-sittliche Ideal festzustellen. Es bedarf auch einer Gesetzesoffenbarung, damit dieses

wieder dem Menschen klar vor Augen trete. Wer eine solche leugnet, wer sich selber das sittliche Ideal des Menschen konstruiert, der wird auch einen anderen religiös-sittlichen Bedarf haben als der Mensch, der sich dem richtenden Gesetz Gottes unterstellt. Er wird meinen, daß es nicht eines völligen Bruches mit seinem ganzen bisherigen Leben, sondern nur einer Anregung und Förderung seines schon vorhandenen sittlichen Strebens, nicht einer Versöhnung Gottes, sondern nur einer Aufhebung des menschlichen Mißtrauens gegen Gott bedürfe. Nach diesem seinem Bedarf bemißt er den Empfang durch Christum und glaubt, auch seinerseits in der Kongruenz seines subjektiven Bedarfs und Empfangs beruhen zu dürfen. Alles andere an Christus und seinem Evangelium hat keine Bedeutung für ihn. Jene Kongruenz ist ja freilich der letzte Ausgangspunkt der Vergewisserung, vom Subjekt aus gesehen, wie Frank mit Recht bemerkt, aber der andere Ausgangspunkt liegt im Objekt. Dieses muß ich lassen und nehmen, wie es ist, mich ihm unterstellen, wie es ist, nicht, wie ich es haben möchte. So nur kann es sich an mir auswirken. So nur kann ich mich von ihm überzeugen. Ich will ja seiner gewiß werden und nicht meiner selbst und der religiösen Phänomene meines Innern. Die Offenbarung Gottes in heiliger Schrift ist ein eng zusammenhängender Organismus von sich auf einander beziehenden Heilsthatsachen und -lehren. Ich darf nicht sagen: die Thatsachen will ich gelten lassen, aber nicht die Deutung, welche die Schrift ihnen giebt und die Lehren, welche sie aus ihnen zieht; oder umgekehrt: die religiösen Ideen der Schrift acceptiere ich, aber nicht die geschichtlichen Thatsachen, in welche die Apostel sie kleiden. Wie der Organismus einen lebendigen Mittelpunkt hat, von dem sein Leben aus geht und in den es wieder zurückströmt, aber deshalb die übrigen Glieder nicht unnütz sind, so hat auch die göttliche Offenbarung der heiligen Schrift ihren Mittelpunkt, von dem aus ich mich ihrer innerlich bemächtige, aber ich darf nicht das als unnütz und bedeutungslos bezeichnen, dessen ich mich noch nicht subjektiv bemächtigt habe oder das ich der Natur der Sache nicht in gleicher Weise subjektiv erfahren kann. Ich darf solche Stücke nicht als „fremdartige" Anschauungen verwerfen, weil sie sich meinem subjektiven Glaubensleben noch nicht einordnen wollen, sondern muß warten, bis sie es thun und

sich ebenfalls subjektiv an mir bewahrheiten. Nicht auf einmal bemächtigt man sich der allumfassenden Offenbarung des lebendigen Gottes, sondern man wächst erst allmählich und unter mancherlei Anfechtungen und Schwankungen in sie hinein, und nicht das nur ist Wahrheit, was in mir religiös-sittliches Leben wirkt, sondern was an und für sich Wahrheit ist, wird auch in mir religiös-sittliches Leben wirken, wenn ich mich ihm unterstelle.

Vergewisserung des Kanons.

Aber freilich, was uns so auf dem eben beschriebenen Wege des testimonium spiritus sancti gewiß wird, ist die auctoritas causativa der heiligen Schrift, noch nicht auch ohne weiteres ihre auctoritas canonica, wenigstens diese nur ratione doctrinae, nicht auch ratione idiomatis primigenii, um mit der alten Dogmatik zu reden. Die Frage nach dem Kanon[1]) ist keine bloß dogmatische, sondern zugleich eine historische Frage. Der Umfang des Kanons, catalogus librorum canonicorum non est articulus fidei, sagt Hollaz, wie denn auch unsere Bekenntnisschriften die kanonischen Bücher nicht einzeln aufzählen. Das thun die reformierten Symbole. Dort glaubt man auch die Kanonizität der einzelnen biblischen Schriften rein auf dem Wege der innern Erfahrung feststellen zu können. Aber da das Geisteszeugnis auch dem kirchlichen Wort, wo es inhaltlich mit dem Schriftwort übereinstimmt, eignet, so führt dieser Weg allein und für sich genommen nicht zum Ziele. Denn hier kommt es zugleich auch auf die historische Thatsache der apostolischen Abfassung an, und ich kann mich wohl vermittelst des testimonium spiritus sancti von dem der apostolischen Lehre entsprechenden Heilsinhalt des Evangeliums Matthäi überzeugen, aber nicht von dem historischen Faktum, daß der Apostel Matthäus es verfaßt hat. Das testimonium spiritus sancti hat in diesen und ähnlichen Fragen freilich auch Bedeutung, aber wesentlich nach der negativen Seite hin. Vermittelst desselben werde ich allerdings entscheiden können, ob eine Schrift apostolische Art an sich trägt, aber nicht, ob sie auch thatsächlich einen Apostel zum Verfasser hat. Darüber muß ich das Zeugnis der ältesten Kirche hören, welche von Gott den Beruf empfangen hat, die apostolischen

[1]) Vgl. J. Kunze, Evang. und kathol. Schriftprinzip. Leipzig 1899. Theodor Zahn, Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons. Leipzig 1898.

Schriften zum Kanon zu sammeln. Dogmatisch werde ich als ein integrierendes Stück meines Heilsglaubens a priori annehmen, daß die Vorsehung Gottes ihr besonderes Aufsehen auf diese für den Bestand des Christentums auf Erden so eminent wichtige Thätigkeit der ecclesia primitiva gerichtet hat und daß wir in dem uns überlieferten Kanon des neuen Testaments nicht eine Sammlung zufälliger Bruchstücke nur der ursprünglichen christlichen Wahrheit vor uns haben, sondern ein volles, harmonisches Bild des apostolischen Offenbarungszeugnisses. Aber diese aprioriſche Annahme wird auch a posteriori aus dem uns vorliegenden Kanon selbst und aus der Geschichte seines Gebrauchs in der Kirche zu erweisen und dabei wird freilich einer historisch-kritischen Thätigkeit vom Standpunkte des Glaubens aus nicht zu entraten sein. Der Glaube kann aber getrost annehmen, daß eine gläubige Kritik, welche sich dem sittlich-religiösen Eindruck der apostolischen Schriften hingiebt und die vorliegenden geschichtlichen Thatsachen nicht vergewaltigt oder sich ihnen verschließt, niemals dazu kommen wird, den apostolischen Ursprung der Hauptbücher des neuen Testaments zu leugnen und die Kirche Lüge zu strafen, welche an ihnen in nun bald zwei Jahrtausenden die Erfahrung gemacht hat, daß sie ihr thatsächlich der Kanon, die Regel und Richtschnur für ihren Glauben und ihre Lehre, das Mittel zur Entscheidung aller an sie herantretenden Fragen, das Licht für ihren Weg durch die Völkerwelt sind und sein können.[1]) Damit würde die Kirche und das Christentum selber hinfallen, dessen ewige Dauer ein uns in dem testimonium spiritus sancti selber unmittelbar gegebenes, unerschütterliches Moment unseres Glaubens ist. Selbst die Unechtheit der sogenannten ἀντιλεγόμενα, welche die Kirche selber mit einem Fragezeichen versehen und Luther in seiner Übersetzung bekanntlich hinter die ὁμολογούμενα gesetzt hat, indem er einzelne, wie den Brief des Jakobus, geradezu verwarf, hat noch nicht positiv erwiesen werden können, und würde es bei allen oder bei einzelnen geschehen, so würden wir auch an den übrigen Schriften des neuen Testaments einen völlig ausreichenden Kanon haben.

[1]) Vgl. Nösgen, Die Genügsamkeit und Vielseitigkeit des neutestamentlichen Kanons. Gütersloh 1896, und die Schriften von Hofmanns.

Diese Suffizienz fällt nicht hin mit dem Ausfall einer einzelnen Schrift, wobei außerdem zu beachten ist, daß die Erfahrung der Kirche mehr wiegt als das subjektive Urteil eines einzelnen gläubigen Gelehrten.

Nur — das wird Rom gegenüber festzuhalten sein — ist es nicht im letzten Grunde die Autorität der Kirche, welche den Kanon verbürgt, sondern die Autorität Jesu Christi und seiner berufenen und erwählten Apostel. Wie der Herr selber den Kanon des alten Testaments beglaubigt, so begründet die Autorschaft der Apostel die Kanonizität der Bücher des neuen Testaments. Die älteste Kirche bezeugt lediglich diese Autorschaft, sammelt die Schriften, bei denen dieselbe sich ihr bewährt hat und feststeht, zum Kanon, aber sanktioniert diesen nicht vermöge einer traditio constitutiva. Konzilienbeschlüsse in dieser Hinsicht, wie die von Karthago oder Laodicea oder Trident, haben für uns keine autoritative Bedeutung.

Damit wird aber nicht etwa der einzelne gläubige Laie in seinem Verhältnis zur Schrift von der gelehrten, historisch-theologischen Wissenschaft abhängig. Denn nicht die Theologie, sondern die Kirche ist's, welche ihm die neutestamentlichen Schriften als apostolische in die Hand giebt. Sie aber heißt ihn bei dem Gebrauch derselben nicht auf die Wissenschaft und ihre Ergebnisse warten, damit er ihrer auch seinerseits gewiß werde, sondern verweist ihn auf das Zeugnis der Gläubigen von Anfang an und mahnt ihn, sie mit heilsbegierigem, aufrichtigem Herzen zu lesen, damit sie sich, ihrem göttlichen Ursprung und Inhalt gemäß, selber an ihm beglaubigen und die Erfahrung der christlichen Gemeinde von ihrer Apostolizität und Kanonizität sich an ihm persönlich wiederhole und so seine selbsteigene werde. Es bedarf auch in der That keiner theologischen Gelehrsamkeit, um die scharf umrissenen Persönlichkeiten eines Paulus oder Petrus oder Johannes in ihren Schriften wiederzuerkennen.

Aber, so wirft man ein, wenn es bei der Frage nach dem Kanon doch nicht allein auf das testimonium spir. sancti ankommt, sondern zugleich auch auf die geschichtlichen Zeugnisse der ecclesia primitiva, so fußt unsere Glaubensgewißheit ja eben nicht rein und allein auf fides divina und ist nicht, wie sie doch

sollte, lediglich religiös begründet, sondern beruht in irgend einer Weise mit auf der doch ihrer Natur nach nicht absolut und unbedingt zuverlässigen fides humana menschlicher Geschichtsüberlieferung. Wir sind weder gewillt, noch im stande, diese Thatsache zu leugnen, wohl aber leugnen wir, daß sie einen zu beseitigenden Mangel indiciert, wenn doch Gott selber also den Weg zum Glauben und zur Glaubensgewißheit für uns festgesetzt hat und uns nicht anders zu ihr hat kommen lassen wollen, und weisen es ab, wenn man, wie die neue Schule, Gottes Wege meistern und den geschichtlichen Charakter des Christentums streichen will, um den Glauben lediglich „religiös" zu begründen und von allen Geschichtsthatsachen unabhängig zu machen. Damit alteriert man radikal das Wesen des wirklichen Christentums, wie die Apostel es gemeint haben und Gott es gewollt hat, und was dabei herauskommt, ist schließlich die neue Religion eines modernen Subjektivismus, der im Grunde auf den christlichen Namen im historischen Sinne kein Recht mehr hat. Müssen denn „religiös" und „geschichtlich" sich ausschließende Gegensätze sein? Ist Gott der Herr in seiner Offenbarung nicht den geschichtlichen Weg gegangen? Läßt er den einzelnen nicht auf geschichtlichem Wege durch die Überlieferung und Erziehung der Kirche zum Glauben kommen? Verschmäht er bei seiner Offenbarung den Dienst und die Vermittelung von Menschen? Hat er nicht das Heil in die äußerlichen Gnadenmittel gelegt, damit es geschichtlich wirken könne? Nur so kann der Mensch auf dem Wege sittlicher Entwickelung erlöst werden, ohne daß er innerlich von Gott vergewaltigt, ohne daß seine sittliche Freiheit geschädigt und beeinträchtigt wird, während eine rein innerliche, rein geistige, nicht durch das äußere Wort und Sakrament vermittelte Wirkung Gottes auf den gottentfremdeten Menschen den sündigen Willen des letzteren wohl momentan binden und unterdrücken, aber nicht wirklich auf die Dauer befreien kann. Der moderne methodistische Enthusiasmus der neuen Schule, der die Gnadenmittel als Gefäße, Organe, Vehikel des heiligen Geistes verwirft und die Bedeutung der geschichtlichen Heilsthatsachen leugnet, redet ja auch mit Vorliebe von der Entstehung des Glaubens als einer „Überwältigung" des Menschen durch Gott oder das innere Leben Christi.

Fides humana und fides divina.

Es ist überhaupt ein Unding und eine Unmöglichkeit, fides humana und fides divina in abstrakter Weise völlig von einander zu scheiden, als ob letztere rein für sich ohne jede Beimischung von fides humana existiere und wie ein Muskel oder Nerv im anatomischen Präpariersaal bloßgelegt werden könne. Unser menschliches Selbst- und Weltbewußtsein, unser ganzes natürliches Geistesleben ist geschichtlich bedingt und ruht auf fides humana. Wird es deshalb zu einem völlig unsicheren? Ich muß glauben, daß ich der Sohn meines Vaters bin; ich muß glauben, daß diese Welt, in der ich lebe, keine Scheinwelt, daß ihre Geschichte nicht Lug und Trug ist. Sonst wird meinem Ich und seiner sittlichen Lebensbethätigung der Boden unter den Füßen weggezogen und die Lebensluft abgepumpt. In unser natürliches Personleben aber pflanzt sich das geistliche Glaubensleben und wirkt das testimonium spiritus sancti hinein; und innerhalb meines menschlichen Selbstbewußtseins werde ich mir auch der göttlichen Wirkungen bewußt. Eine völlige Duplizität und Geschiedenheit des natürlichen und des geistlichen Ichs giebt es nicht. Sonst wäre letzteres ein blutleeres Gespenst. Es ist Schwärmerei, das geistliche Leben völlig von seiner natürlichen, geschöpflichen Basis abzulösen und in die Luft zu stellen. So ist es auch Schwärmerei, zu meinen, es gebe fides divina, völlig abgesehen und gänzlich geschieden von jeglicher fides humana. Letztere habe mit dem Heilsglauben schlechthin gar nichts, auch nicht das geringste zu thun; denn fides humana sei immer und nur etwas Unsicheres. So kommt man schließlich beim absoluten Scepticismus an und muß auch der fides divina die Möglichkeit, sich zu bethätigen, bestreiten, und auch ihre Gewißheit leugnen, als welche ja doch nur in und mit der Gewißheit meines natürlichen Selbstbewußtseins und innerhalb der natürlichen psychologischen Vorgänge zu stande kommen kann.

So bestätigt sich auch hier wieder unsere These, von der wir ausgingen: entweder die unbedingte, supranaturale Autorität der heiligen Schrift, die objektiv und an sich durch ihren Offenbarungscharakter und ihre Inspiration begründet ist und sich uns subjektiv auf dem Wege der inneren Erfahrung ihrer Heilskraft in Verbindung mit dem Zeugnis der Urkirche für den historischen Kanon bewährt, oder Enthusiasmus, sei es papistischer oder sektiererischer

oder modern wissenschaftlich aufgeputzter. Dazwischen muß man wählen. Wir sind nicht in Verlegenheit, wie wir wählen. Wir sagen mit Luther im großen Katechismus (de baptismo § 30): „Das wollen die blinden Leiter nicht sehen, daß der Glaube etwas haben muß, das er gläube, das ist, daran er sich halte und darauf er stehe und fuße. Also hangt nu der Glaube am Wasser und gläubt, daß die Taufe sei, darin eitel Seligkeit und Leben ist, nicht durchs Wasser, wie genug gesagt, sondern dadurch, daß mit Gottes Wort und Ordnung verleibet ist und sein Name darin klebet. Wenn ich nu solchs gläube, was gläube ich anders denn an Gott als an den, der sein Wort darin gegeben und gepflanzt hat und uns dies äußerlich Ding fürschlägt, darin wir solchen Schatz ergreifen könnten? Nu sind sie so toll, daß sie von einander scheiden den Glauben und das Ding, daran der Glaube haftet und gebunden ist, ob es gleich äußerlich ist. Ja, es soll und muß äußerlich sein, daß man's mit Sinnen fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne, wie denn das ganze Evangelium eine äußerliche, mündliche Predigt ist. Summa, was Gott in uns thut und wirket, will er durch solche äußerliche Ordnung wirken. Wo er nu redet, ja, wohin oder wodurch er redet, da soll der Glaube hinsehen und sich daran halten." Uns redet Gott in der Schrift und durch die Schrift. So sehen wir auf die Schrift und halten uns an die Schrift und lassen nicht scheiden Glauben und Schrift, Glauben an Gott bezw. Christum und Glauben an die Schrift: „Titubabit fides, si divinarum scripturarum vacillet auctoritas." (Augustin, de doctr. christ. I, c. 37.)

Thesen

über

die Autorität der heiligen Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung.

Wichtigkeit der Frage.

Seite

1. Die verschiedene Fassung und Maßbestimmung der Schriftautorität bildet einen Hauptunterscheidungsgrund der kirchlichen Denominationen und der theologischen Richtungen . . . . . 1—5
2. Entweder Schriftautorität im lutherisch-kirchlichen Sinn oder kirchlicher bezw. subjektivistischer Enthusiasmus . . . . . 5—8

Richtige Fragestellung.

3. Bei der Begründung der Schriftautorität ist nicht nur ihr subjektiver Erkenntnisgrund, sondern vor allem auch ihr objektiver Realgrund ins Auge zu fassen . . . . . 8—10

I. Objektiver Realgrund der Schriftautorität.

4. Letzterer ist in dem Urteil ausgedrückt: Die Schrift ist das Wort Gottes 11. 12
5. Die Berechtigung dieses Urteils beruht sowohl auf dem göttlichen Inhalt, als auch auf dem göttlichen Ursprung der heiligen Schrift oder auf ihrem Offenbarungscharakter und ihrer Inspiration 13

a. Bibel und Offenbarung.

6. Bibel und Offenbarung sind von einander zu unterscheiden, nicht zu scheiden 14
7. Die Offenbarung ist der geschichtliche Prozeß der in Thaten und Worten unter begleitender Erleuchtung ergehenden Selbstbekundung Gottes zum Zweck der Heilsverwirklichung für die sündige Menschheit 15—18
8. Die heilige Schrift ist in diesen Prozeß eingeordnet als ein integrierender Bestandteil und notwendiger Abschluß desselben . . . 18—24

Seite

9. Sie kann mit Recht die Urkunde der Offenbarung genannt werden; denn dieser Ausdruck bezeichnet sowohl ihre Zugehörigkeit zu der Offenbarung, als auch ihre Notwendigkeit für die bleibende Fortwirkung derselben auf Erden . . . . . 18—24

b. Inspiration.

10. Als Produkt und Abschluß der Offenbarung ist die heilige Schrift nicht wie sonstige litterarische Erzeugnisse, sondern vermittelst einer besonderen Wirkung des heiligen Geistes auf ihre Verfasser und bei ihrer Abfassung entstanden, welche nach 2. Tim. 3, 16 Theopneustie oder Inspiration genannt wird 25

11. Die Bedeutung der Inspiration besteht darin, daß sie der Kirche die authentische Überlieferung der geschichtlichen Offenbarung gewährleistet und dem einzelnen Christen das Rechtfertigungsurteil als von Gott über ihn gesprochen und damit die Gewißheit seines Gnadenstandes verbürgt . . . . . bis

12. Die Einwände der neueren Theologie gegen die Thatsache der Inspiration sind nichtig, gegen die Bestimmungen der späteren altlutherischen Dogmatik über den Vorgang der Inspiration richtig. Nicht ist erstere, wohl aber sind letztere aufzugeben; denn sie erklären nicht die wirkliche Beschaffenheit der heiligen Schrift, sondern machen sie unverständlich 38

13. Die Inspiration ist vielmehr einerseits als habituelle außerordentliche (charismatische) Erleuchtung der heiligen Schriftsteller in ihrer Eigenschaft als Offenbarungszeugen (Personalinspiration), andererseits als concursus specialissimus des heiligen Geistes bei der Abfassung der heiligen Schriften (Sach- und Wortinspiration) zu bestimmen. Letzterer ist der sonstigen Konkurrenz der Kausalität Gottes zu den kreatürlichen causis secundis analog und nach der Art der einzelnen Teile der Schrift verschieden zu denken . . . . . 38—43

II. Wesen der Schriftautorität.

14. Die sich aus diesen Voraussetzungen ergebende Autorität der heiligen Schrift ist 44

1. ihrem Gebiet nach: eine religiöse;
2. ihrem Charakter nach: eine inhaltlich abgestufte, nicht abstrakt-formale, unterschiedslos-identische;
3. ihrer Art und ihrem Maß nach: eine supranaturale, irrtumslose und deshalb unbedingte, eigenen nicht abgeleiteten Rechtes, und wird bis
4. ihren Beziehungen nach ausgedrückt durch das Urteil: daß die heilige Schrift Quelle und Norm und zwar einzige durch sich selbst oder göttlich-gewisse Quelle und Norm für den Glauben der Christen und die öffentliche Lehre der Kirche ist (auctoritas, causativa und normativa) . . . 62

III. Subjektiver Erkenntnisgrund der Schriftautorität.

Seite

15. Die Lehre der altlutherischen Dogmatik von den äußeren und inneren Kriterien für die Göttlichkeit der heiligen Schrift ist nicht so zu verstehen, als wollte sie die Anerkennung ihrer Autorität auf die fides humana menschlicher Beweise gründen 64
16. Sie betont vielmehr ihre Selbstbeglaubigung vermittelst des in ihr, durch sie und für sie ergehenden testimonium spiritus sancti als der praecipua et ultima, ja unica ratio für den Glauben an ihre göttliche Autorität (fides divina) . . . . . bis
17. Das Zeugnis des heiligen Geistes für die Schrift besteht in ihrer mit der Wirkung des heiligen Geistes identischen, umwandelnden, bekehrenden Kraft und Wirkung, wie sie im Glauben erfahren wird 72
18. Die Kongruenz des objektiven Schriftzeugnisses mit der subjektiven Erfahrung oder die Verwirklichung jenes in dieser vergewissert das gläubige Bewußtsein sowohl über die Göttlichkeit der Schrift, als auch über seine eigene Theogenesie . . . . . 72—74
19. Diese Vergewisserung erstreckt sich ebenso über den göttlichen Ursprung wie Inhalt der heiligen Schrift, jedoch nicht auch über den Umfang des Kanons. „Catalogus librorum canonicorum non est articulus fidei.“ (Hollaz) 75
20. In der Frage nach der Abfassung und Kanonizität der einzelnen neutestamentlichen Bücher muß vielmehr zu ihrer Selbstbeglaubigung in der Erfahrung des einzelnen und der Kirche das historische Zeugnis der Urkirche für ihre apostolische Abfassung hinzukommen . 76—80
21. Dem Worte der kirchlichen Verkündigung eignet das testimonium spiritus sancti ebenfalls, aber nicht im Unterschiede und abgesehen von, sondern im Zusammenhang mit der Schrift.

Lehmann & Bernhard, Schönberg i. M.

Date Due

S 2- '32

BS480 .H12
Die Autoritat der Heiligen Schrift : ihr
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00064 9030